حاشیة مولوی مبین

علی میر زاہد / حاشیۃ ملا جلال

عناب بستان كل سعيه كان بهم نجم غنار

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله المراد بالحمد المعنى المصدري في الحاشية المنهية المعنى المصدري
من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة
القارة المترتبة عليه فالحمد بالمعنى المصدري يعبر عنه بستودن والحاصل بالمصدر
بستايش وليس المراد منه الاثر الذي يترتب على المعنى المصدري
كالالم على الضرب انتهى انت خبير بما فيه من الخلل بوجهين اما اولا فبانه
ان اريد من المعنى المصدري حقيقته ففيه ان حقيقته اعتبارية والاعتبارات
ليست داخلة عندهم تحت مقولة من المقولات فكيف يكون المعنى المصدري
ح من مقولة الفعل او الانفعال وان اريد منه منشاءه ففيه ان مقولة الفعل
عبارة عن التاثير التجددي ومقولة الانفعال عن التاثر التجددي فلا يكون

صد

حدوثهما الا في الزمان دون الآن فلو كان منشاء المعنى المصدري
منهما يلزم ان لا يمكن حدوثه الا في الزمان مع ان كثيرا ما يكون حدوثه دفعيا كالانطلاق والوصول والادراك
اي في الآن ويمكن الجواب عنه باختيار كلا الشقين بعد القول بان
مراد المحشي بالقضية القائلة المعنى المصدري من مقولة الفعل
او الانفعال القضية المهملة المتلازمة للجزئية فيكون المراد من المعنى
المصدري ح بعضه لا كله اما على الشق الاول فبان مرادهم من
عدم دخول الاعتبارات تحت المقولة عدم دخول ما هو اعتباري
محض بان يكون مركبا من امور متباينة تحتها ولا شك ان جميع
المعاني المصدرية ليس اعتباريا بهذا المعنى فلا نسلم عدم
دخول بعض المعاني المصدرية التي هي ليس اعتباريا بهذا المعنى تحت
مقولة من المقولات كالفعل او الانفعال واما على الشق الثاني فظاهر
لانه من البين ان بعض مناشئ المصادر داخل تحت الفعل او الانفعال
واما ثانيا فلان الحاصل بالمصدر لا يلزم ان يكون امرا ثابتا قار الذات
الا ترى ان الحركة القطعية التي هي حاصلة التحرك غير قارة الذات
فيها وليس المراد منه الاثر اذ الاثر يكون مغايرا الذي الاثر ذاتا
وقصدا بخلاف الحاصل فانه يكون متحدا مع ذي الحاصل اتحادا كليا
لا تغاير بينهما الا بالاعتبار فان صحة الاضافة الى الفاعل والمفعول في المصدر

المعلوم والمجهول مغيره دون الحاصلين قوله وهو المعبر عنه بالفارسية لنباشش
قال في الحاشية المنهية يتغير للحاصل بالمصدر المعلوم والاكتفاء به لكونه اصلا
ولعلك تتفطن مما ذكرنا ان للمصدر ستة معان انتهى قوله فيها والاكتفاء
به لكونه اصلا لان الفرع يستنبط من الاصل قوله فيها ولعلك تتفطن مما ذكرنا
ان للمصدر ستة معان بيانه انه اذا احدث الفاعل فعلا فيحصل له صفة
الايجاد وللمنفعل صفة القبول وكل منهما لا يخلو عن ثلث احتمالات لان
الاول لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافة الى الفاعل فيسمى بالمصدر المبني للفاعل
ويعبر عنه بصيغة اسم الفاعل مع انضمام الياء المصدرية به كالحامدية
او لا فاما ان يعتبر معه صلاحية للاضافة الى الفاعل فيسمى بالمصدر المعلوم او لا
فيسمى بالحاصل بالمصدر المعلوم وقد يفسر بالهيئة الحاصلة بعد قيام المعنى المصدري
بالفاعل والمآل واحد والثاني لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافة الى المفعول
فيسمى بالمصدر المبني للمفعول ويعبر عنه بصيغة اسم المفعول مع انضمام الياء
المصدرية به كالمحمودية او لا فاما ان يعتبر معه صلاحية للاضافة الى المفعول
فيسمى بالمصدر المجهول او لا فيسمى بالحاصل بالمصدر المجهول وقد يفسر بالهيئة
الحاصلة بعد وقوع المعنى المصدري على المفعول والمآل واحد اذا عرفت هذا
فاعلم ان ثلث احتمال آخر في المصدر وهو ان يكون عبارة عن القدر المشترك
الاسم ان
بين المصدر المعلوم والمجهول كما ذهب اليه الفاضل عبد الغفور في حاشيته على

شرح

شرح الكافية بابا ه العقل السليم لانه ليس في معنى المصدر احتمال آخر سوى الا
حتمالات الست المذكورة اللتي بيناها في الحصر حتى يكون القدر المشترك بيناها
عبارة عنه فيعبر عن معنى الحمد على تقدير الاحتمال الاول في الفارسية ستودن
زيد مثلا وعلى الثاني ستوده بودن وعلى الثالث ستايش وعلى الرابع ستوده
شدن عمرو مثلا وعلى الخامس ستوده شدن وعلى السادس ستوده
شده كي ثم اعلم انه قد ذهب بعض المحققين الى ان معنى المصدر المجهول
ليس معنى مغايرا للمصدر المعلوم فان الحمد مثلا صفة حقيقية قائمة بالحامد وله
نسبة بالوقوع الى المفعول فمحمودية عمرو مثلا ليس الا حامدية زيد فيكون
على هذا المذهب للمصدر خمسة معان وقيل ان الحاصل بالمصدر المجهول
القائل قاضي مبارك منه
ليس معنى مغايرا عن الحاصل بالمصدر المعلوم لان الحاصل بالمعلوم
له نسبتان فمن حيث انه له نسبة الى الفاعل يسمى الحاصل بالمصدر
المعلوم ومن حيث ان له نسبة الى المفعول يسمى الحاصل بالمصدر
المجهول وعلى هذا الرأي ايضا يكون للمصدر خمسة معان قوله والمصدر
المبني للفاعل معطوف على قوله المعنى المصدري بتقدير المضاف اي معنى
المصدر المبني للفاعل فلا يرد انه لا يصح عطف قوله على ما سبق هذا
لا على قوله المصدري لاستلزام ان يكون المصدر صفة للمعنى وهو كما ترى
ولا على قوله المعنى لانه يوجب ارادة المصدر من الحمد وهو ايضا كما ترى

قال في حاشيته الحاشية اللام على هذا التقدير للعهد والاشارة الى الحامدية
الكاملة وهي حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير الحمد لله يحتمل الانشاء
والاخبار والاول اوفق بالحديث انتهى قوله فيها اللام على هذا اللام
على هذا التقدير اه حاصله ان اللام في الحمد على تقدير كونه مصدرا
مبنيا للفاعل للعهد اي العهد الخارجي الذي هو عبارة عن ارادة فرد معين
مما صدق عليه بدخول اللام سواء كان واحدا او اثنين او جماعة فيكون
اشارة الى ما حمد الله لنفسه دون الجنس والاستغراق اللذين اولهما
عبارة عن ارادة نفس حقيقة ما دخل عليه اللام من غير نظر الى ما صدقت عليه من
الافراد وثانيهما عبارة عن ارادة كل فرد فرد مما صدق عليه بدخول اللام
لان المتبادر من الحامدية لله ان يكون الحمد قائما به تعالى لانها مبنية للفاعل
وفيه يكون المفعول قائما بالفاعل ومن البين ان قيام الحمد به تعالى انما
هو في الحمد الذي حمد الله تعالى لنفسه دون حمد غيره له فان فيه الوقوع
فان قيل ان المصدر المعلوم انما يقتضي القيام فينبغي ان يكون اللام فيه ايضا
للعهد الخارجي قلت مسلم ذلك في اللغة لكن المتبادر منه بحسب العرف الوقوع
لا القيام والوقوع لا يوجب العهد وما قيل في وجه التخصيص انه لو لم يكن اللام
في الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا للفاعل للعهد الخارجي بل للجنس والاستغراق فيلزم
ان يكون جنس الحامدية او جميعها لله تعالى مع انه ليس كذلك اذ من جملتها حامدية زيد.

بم

بعمرو مثلا وظ انه ثابت بعمرو وذمه عرشانه ان الحمد للمخلوق انما يكون من جهة
ثبوت صفة الكمال له وهو راجع الى خالقه فيكون ح جميع المحامد راجعا الى الله سبحانه
مع ان هذا الوجه يجري في غير المصدر المبني للفاعل ايضا فلا وجه للتخصيص وينبغي
ان يعلم انه لا شك ان يقال ان اللام في الحمد للعهد الذهني الذي هو عبارة
عن ارادة فرد غير معين مما صدق عليه بدخول اللام لانه يوهم ثبوت فرد من
الحمد له تعالى دون فرد اخر منه مع ان جميع افراد الحمد ثابت له سبحانه قوله فيها
وعلى كل تقدير اه حاصله ان الحمد لله على كل تقدير من التقادير الست المذكورة
يحتمل الانشاء وهو اوفق بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا احصي
ثناء عليك كما اثنيت على نفسك ووجه الاوفقية ظ لان معنى الحديث
اني وان اوردت وانشات الالفاظ الدالة على ثنائك لكني لا استطيع
ان اثني عليك مثل الثناء الذي اثنيت به على نفسك ولا احصي به فهذا
يدل صريحا على ان الحمد الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم انما هو على طريق
الانشاء دون الاخبار وفي بعض نسخ المتن تقديم لفظ الاخبار على الا
نشاء فعلى هذا يقال ان حاصل معنى الحديث اني وان اثنيت عليك
بالاجمال حاكيا عن الثناء الذي اثنيت به على نفسك لكن لا افضي به على التفصيل
فظ ان هذا ادل على ان الحمد الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم في
جنابه تعالى وتقدس انما هو على طريق الاخبار دون الانشاء قوله كان معنى الاخبار

اني

بعينه معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما اه اعلم ان لهذا القول تقارير
اولها ان معنى الاخيرين اي المصدرين المبنيين للفاعل والمفعول عين الاولين
المذكورين صريحا اي المعنى المصدري والحاصل بالمصدر حال كونهما مضافين
الى الفاعل والمفعول وهما الحامدية والمحمودية لان مآل حمد زيد مثلا سواء كان
المراد منه مصدرا معلوما او حاصلا له ومآل الحامدية والمحمودية واحد لا يقال
انه كيف يمكن ان يكون مآل حاصل المصدر المعلوم الذي هو من مقولة الكيف
والمصدر المبني للفاعل والمفعول اللذين اولهما من مقولة الفعل وثانيهما
من مقولة الانفعال واحدا والا يلزم اتحاد المقولات لانا نقول ان الحاصل
بالمصدر المعلوم بدون الاضافة وان كان من مقولة الكيف لكنه مع اعتبار الاضافة
الى الفاعل والمفعول يكون من مقولة الفعل والانفعال فتامل وثانيهما
ان معنى المصدر المبني للفاعل والمفعول عين الاولين اي المصدر المعلوم
المذكور صريحا والمجهول المذكور ضمنا اذا اعتبر فيهما النسبة الى الفاعل و
المفعول لان مآل حمد زيد مثلا باحد المعنيين عين الحامدية والمحمودية وعلى كلا
التقريرين يعود ضمير اضافتهما الى الاولين ويكون المصدر المبني للفاعل
والمفعول عبارة عن المصدر المعلوم والمجهول من حيث اضافتهما الى
الفاعل والمفعول وما قيل في تقرير كلام المحشي على تقدير ان يكون المصدر
المبني للفاعل والمفعول عبارة عن نسبة المشتق الى الفاعل والمفعول

ذات

قائله القاضي

فيكون

فيكون معنى الحامدية مثلا كون الشيء حامدا ومعنى المحمودية مثلا كون الشيء محمودا
من ان معنى الاخرى اي المصدر المبني للفاعل والمفعول اللذين هما عبار
تان من نسبة المشتق من المصدر الى الفاعل والمفعول بعينه معنى الاولين
اي المصدر المعلوم والمجهول اذا اعتبر فيهما الاضافة الى الفاعل والمفعول
واشار بحرف التشبيه الى ان حكم العينية انما هو على التشبيه نفسه انه
لا يعقل اوجه النسبة فانه يلزم ان يكون امرا غير الطرفين والاضافة نسبت
لكن لانها عين الطرف الاخر وثانيها ان معنى الاخرى بعينه معنى الاولين المذكورين
صريحا اذ احدهما صريحا والاخر ضمنا اذ ان مصدرا لكن بينهما التغاير من حيث
اعتبار الاضافة في الاخرين دون الاولين فيكون ضمير اضافتهما عائدا الى
الاخرين ويكون لفظ لكن بيانا للتغاير مثلية كما انه يكون بيانا للعينية على التقريرين
السابقين قوله فان قيل اه القائل محمد يوسف الكوسج هذا الايراد مبني على ما
هو المتبادر من الوصف بالجميل من ان يكون بالقول فيكون حاصل الايراد ح ان
الحمد لما كان عبارة عن القول بالجميل وهو قول خاص لا بد ان يحمل القول الخاص على الحمد اذ
يجب حمل المعرف بالكسر على المعرف بالفتح ويلزم منه ان يحمل المقول الذي هو مشتق من
القول على المحمود الذي هو مشتق من الحمد لان صدق المبدا على المبدا يستلزم
صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر فيكون المقول هو المحمود وهذا
كما ترى لا يمكن الجواب عنه بما ذكره بعض المحققين مستنبطا من الكلام الذي اورده

جدي واستادي كمال الملة والدين قدس سره ونستقل ان شاء الله تعالى حاصله
ان الحمد يطلق في العرف على معنيين التكلم بالجملة الثنائية ونفس الجملة الثنائية
وكذا القول يطلق على معنيين التكلم والالفاظ فان اريد بالحمد والقول المعنيان
الاولان فلا استحالة في صدق المقول الذي هو اذن عبارة عما يقع عليه
التكلم على المحمود الذي هو اذن عبارة عما يتعلق به التكلم بالجملة الثنائية
اذ لا يصدقان على واحد وهي الالفاظ وكذا ان اريد منهما المعنيان
الاخران اذ المقول يكون ح عبارة عما يتعلق به الالفاظ والمحمود عما يتعلق
به نفس الجملة الثنائية ولا شك ان متعلق الالفاظ والجملة الثنائية
الصح واحد وهي ذات الباري تعالى تسلا فيصح حمل احدهما على الاخر والمحمود
بهذا المعنى يسمى محمودا عرفا لان اهل العرف لا يستعمل المحمود الا في هذا المعنى
كما ان المقول بالمعنى الاول وهو ما يتعلق به التكلم اي الالفاظ يسمى مقولا
عرفا لان اهل العرف لا يستعمل المقول الا فيه الا ان بين الاستعمالين فرق
اذ الاستعمال الاخير موافق لوضع اللغة دون الاول وان اريد بالحمد
المعنى الاول وبالقول المعنى الثاني لا يصح حمل القول على الحمد لان التكلم بالجملة
الثنائية ليس عين الالفاظ حتى يلزم منه حمل المقول الذي يكون ح
عبارة عما يتعلق به الالفاظ على المحمود الذي هو يكون عبارة عما يتعلق
به التكلم بالجملة الثنائية على المقدمة المذكورة من انه صدق المبدا على

دنباله

المبدا

المبدا او يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر ويلزم منه
الاستحالة وهي كون المقول الغير العرفي عين المحمود الغير العرفي وكذا ان اريد
بالحمد المعنى الثاني وبالقول المعنى الاول لانه من البين ان التكلم ليس نفس الجملة
الثنائية يحمل عليها ويلزم منه بناء على المقدمة المذكورة حمل المقول العرفي
على المحمود العرفي الذي هو محل وبالجملة فحاصله لا يلزم هنا مفسدة وهي صحة
الحمل بين المبداين وعدمها بين المشتقين او على التقديرين الاولين يصح
الحمل في كليهما وعلى الاخيرين لا يصح في كل منهما قال بعض الاعاظم لا يذهب
عليك ان الحمد بمعنى الجملة الثنائية ليس بمعنى مصدري حتى يصح الاشتقاق
كيف وهل هذا الا قول بالاشتقاق من الجامد ثم ان الفرق بين الاشتقاقين
مما يمجه العقل والطبع المستقيم والذهن السليم ثم ان تجويز كون ما تعلق
به الحمد تعلق به القول نظرا باي معنى اخذ فان ما تعلق به الحمد هو بعينه ما تعلق
به التلفظ الخاص الذي هو الوصف بالجميل الذي هو الالفاظ فانها وان
تعلق بها التلفظ مطلقا لكن لم يتعلق بها التلفظ الخاص الذي هو الوصف
بالجميل بل انما تعلق بمن هو موصوف بالجميل اقول انه ما قال المحقق ان
المحمود مشتق من الحمد بمعنى الجملة الثنائية بالاشتقاق المعتبر في العلوم
الادبية فيرد عليه ان هذا قول بالاشتقاق من الجامد بل انما قال ان
المحمود مشتق في العرف من الحمد بمعنى الجملة الثنائية ويستعمل فيما هو متعلق

القائل مولوي عصام العلامة

به الجملة الثنائية فاذن الفرق بين استعماله المحمود والمقول ظ اذ المقول
العرفي مشتق عن القول بالمعنى الاول والمحمود العرفي عن الحمد بالمعنى الثاني ثم ان
المتبادر من الوصف الجميل القول به ولا شك ان ما يتعلق به القول بالجميل ليس به
الا الالفاظ الثنائية فالقول بعدم تعلق التلفظ الخاص بالالفاظ الدالة على
الثناء فما لا وجه له وما اجيب عنه الايراد من ان مرادهم من قولهم ان صدق المبدا على
المبدا لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ان تصادق المبدئين
يستلزم تصادق كل من المشتقين على شيء على نهج صدق المشتق الآخر عليه و
المحمود يصدق على الشيء باعتبار انه يقال له الحمد فكذلك يصدق عليه المقول بمعنى
قولنا المحمود مقول الشيء الذي يقال له الحمد بان يظهر صفاته يقال له القول
الذي هو عين الحمد الدال على اظهار الصفات فرجع عند التامل الى اختيار
الشق الثاني المذكور في الجواب السابق وما قيل في حل الايراد من ان معنى
قولنا الحمد قول خاص الحمد قول بالجميل فمشتقه المقول عليه الجميل وهو يصدق
على المحمود البتة وليس مشتقه المقول المطلق فيلزم من حمله على المحمود
الخ فالالزم ليس بباطل والباطل ليس بلازم ففيه ما افاده ابي نسبا وعلما
نور الله مرقده دار السلام من ان صدق المقيد على شيء لا يستلزم صدق المطلق
عليه لا بد يستلزم صدق المقول عليه بالجميل على المحمود صدق المطلق اي المقول
على المحمود فالاشكال بحاله قوله قلت صدق مبدا على مبدا اه في بحث
الثانية

الثانية الحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص الاتحاد بحسب المفهوم فهذه
المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة الثانية ممنوعة
لكن اجرى الكلام في الجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد كل البعد انتهى
قوله فيها فهذه المقدمة اي الحمد قول خاص ممنوعة لانه من البين ان ليس بين الحمد
والقول الخاص اتحاد بحسب المفهوم ولا يخفى عليك انه على هذا يكون قول المحشي ان الشق
الاول بعيد كل البعد في غير موضعه لان مثل هذا الكلام انما يستعمل فيما اذا كان
ممكنا لكن يكون بعيدا عند العقل وليس كذلك اذ لا يمكن الاتحاد بين الحمد و
القول الخاص بحسب المفهوم عند الوهم فضلا عند العقل قوله فيها فالمقدمة الثانية
وهو لزوم كون المقول هو المحمود في حاصل الجواب الا صدق المبدا على المبدا الا انما
يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر لو كان بين المبداين تصادق
واتحاد في المفهوم كالوجود والحصول وهو بين الحمد والقول منتف فكيف يستلزم
صدق القول على الحمد صدق المقول على المحمود ده اي ثبت لا بد من ذكر ما ينبسط
القلوب ان يتعين الاول بما اورده جدي واستاذي استادي كمال الملة والدين قدس
سره بقوله اعلم ان القول يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري وهو ما
يرادف التلفظ والتكلم والثاني بمعنى المقول وهو نفس المفرد والجملة كالخلق
قد يطلق بمعنى المصدر وقد يطلق على المخلوق كذلك الحمد قد يطلق بالمعنى المصدري
اي التكلم بالجملة الثنائية وقد يطلق على نفس تلك الجملة فان اريد بهما المعنى

الثاني او باحدهما الثاني وبالاخر الاول فليس بمصدرين قابلين لان يكون احدهما
او كلاهما مشتقا منه ومبدا مع ان التصادق الكلي ممنوع على الثاني فليس يتأتى
الايراد على هذين التقديرين وان اريد بهما معناهما المصدري فقوله يمنع التصادق
صحيح في الجواب لكن لقائل ان يعود فيقول ان العموم والخصوص مطلقا بين
المبدأين لازم فيلزم في مشتقيهما ضرورة تفاوت مفهوم المبدأين في المشتقين
مع زيادة مفهوم الصيغة ولا خفاء في ان زيادة مفهوم المشتق لا تنافي التصادق
لاستوائه فيهما وتفاوت مفهوم المبدأين يوجب التصادق للعموم المطلق بينهما كما ان كيف
ولما ثبت ان احد المبدأين محمول على الاخر بالعموم المطلق فالموصوف بالاخص موصوف
بالاعم وذلك مفهوم المشتق لكن ما تعلق به الاخص تعلق به الاعم فالاشكال لازم فلا بد
تقرير اخر للجواب انتهى والثاني انه لا ريب في ان حمل القول على الحمد حمل بالمواطاة و
قد صرح المحشي في مواضع كثيرة ان حمل المصدر بالمواطاة على شيء انما يكون بالنسبة الى
افراده الحصصية فيكون الحمد حصة القول ويلزم منه ان يكون القول جزء للحمد
اذ الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد فلا بد ان يكون الكلي جزء الحصة البتة فعلى
هذا كل ما تعلق به الحمد الذي هو الكل تعلق به القول الذي هو جزء للحمد وما تعلق به الحمد
هو المحمود وما تعلق به القول هو المقول فيكون المقول هو المحمود والجواب ان تعلق الاخص
او الكل بشيء لا يستلزم تعلق الاعم او الجزء به كيف والعموم والجزئية لا يوجبان الا
امتناع انفكاك الاعم والجزء عن الاخص والكل في الوجود لاتحاد الاعم والجزء

مع الاخص والكل في جميع الاحكام فيجوز ان يكون شيء متعلق الكل او الاخص
بشيء خصوصيتهما وهي مما لم يوجد في الاعم والجزء كيف يصح تعلقهما بما تعلق به
الاخص والكل وقد يجاب عن البحث الثاني بان المسئلة المذكورة اي حمل المصدر
بالمواطاة انما يكون بالنسبة الى افراده الحصصية مخصصة بالوجود وما يرادفه لا في
ساير المصادر والثالث انه لما صرح المحشي في حاشيته المتعلقة على شرح
المواقف ان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه وعروض مبدا الاشتقاق
لامر يستلزم حمل صيغته عليه يلزم منه بالمقدمة الاولى ان يكون القول الذي هو
عارض للحمد عارضا للمحمود والذي هو مشتق من الحمد وهذا العروض يستلزم ان يحمل
المقول الذي هو مشتق من القول على المحمود بالمقدمة الثانية فيكون المقول هو المحمود
والجواب عنه لا بان الذي صرح به المحشي من ان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه
للمشتق منه انما هو مجرد دعوى من غير برهان مع انه ينتقض بالسرعة فانها عارضة للحركة
مع انها ليست بعارضة للمتحرك لان البحث جدلي مبني على راي المحشي بل بان مراد المحشي بهذا
المصرح استلزام عروض الشيء للشيء عروضه بمفهوم المشتق منه دون مصداقه فغايته ما يلزم من
المقدمتين المذكورتين صدق القول على مفهوم المحمود ولا استحالة في صدقه على
مصداق المحمود وهو لا يلزم من المقدمتين وبالجملة الالزام ليس بمتخيل والمتخيل
غير لازم **قوله** كما ان صدق المشتق على المشتق لا يستلزم صدق المبدا على المبدا الا ترى
انه يقال الضاحك كاتب ولا يصح ان يقال الضحك كتابة **قوله** ثم المحمود به ما يحمد به من

اسناد وصف حسن اه اعلم انه لما كان المحمود به في اللغة عبارة عما يحمد به المحمود
وظهر ان هذا لا يكون الا بوصف حسن مسند الى المحمود اتفق القوم والمحشي
على انه عبارة عن وصف حسن مسند الى المحمود والمحمود عليه عبارة عما يحمد عليه
المحمود اي ما يترتب عليه الحمد حمله القوم على ان المراد منه الباعث على الحمد لان
الحمد انما يترتب عليه بغرضه باعتباره باعثا على الحمد والمحشي عدل عنه الى انه عبارة عن
وصف حسن يتصف به المحمود في الواقع سواء كان حقيقة او ادعاء مع قطع النظر عن
اسنادنا اياه الى المحمود لان المتبادر من لفظ على الواقعة في قولهم ما يترتب عليه
الحمد التعلق القريب ومن لفظ الترتب المذكور الترتب القريب ولا ريب في ان المتعلق
والمترتب عليه القريب للحمد انما هو الوصف الذي يتصف به المحمود ويحكى عنه لا الباعث
وهذا حاصل ما قال المحشي في حاشيته المشهورة والتفصيل ان الظاهر من المحمود عليه ما يترتب ويبتني
عليه الحمد وهو ليس الا ما يحكى عنه بالمحمود به وح لا يكون بينهما تغاير بالذات ولا يتصور
اختيار نسبة احدهما وعدم اختيار نسبة الاخر وبطل القول الثالث بالمرة ولا ان
يكون المراد بالنعم محمودا عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد يمكن
ان يكون بينهما تغاير بالذات ويتصور اختيار نسبة احدهما وعدم اختيار نسبة الاخر ولكن
يأبى عنه الطبع السليم والذهن المستقيم انتهى قوله فيهما وهو ليس الا ما يحكى عنه فالنسبة بين
تفسير المحمود عليه عند المحشي وبينه عند القوم نسبة العموم والخصوص من وجه اذ قد
يحمد المحمود بالوصف الحسن الباعث على الحمد كما اذا اعطى زيد لعمرو دراهم فحمد زيد له

بانه يعطى

بانه يعطي دراهم وهذا اي مادة الاجتماع وقد يحمد بغيره كما اذا احمد زيد لعمرو في صورة
اعطائه له دراهم بانه عالم فيكون المحمود عليه في هذه الصورة عند القوم هو اعطاء
زيد لعمرو دراهم وعند المحشي هو العلم فيفترق كل منهما عن الاخر فيتحقق ح مادتا الا
فتراق قوله فيهما وح لا يكون بينهما اي بين المحمود عليه والمحمود به تغاير بالذات
لا يقال قد فسر المحشي المحمود به بانه عبارة عن اسناد وصف حسن الى المحمود
والمحمود عليه عن اتصاف المحمود بوصف حسن ومن البين ان في الاسناد
والاتصاف تغايرا بالذات والاول من مقولة الانفعال فما يكون فيه الاسناد
معتبرا وهو المحمود به يكون متغايرا بالذات لما يكون فيه الاتصاف معتبرا وهو المحمود
عليه لانه لانا نقول يحمل المحشي من اسناد وصف حسن على اضافة الصفة الى
الموصوف والاسناد بمعنى المسند فيكون الحاصل ان المحمود به عبارة عن وصف
حسن مسند الى المحمود ويراد من الاتصاف في قوله من اتصاف المحمود المتصف
والضمير المجرور محذوف ويقال ان قوله بوصف حسن كان في الاصل متعلقا به
فصار الحاصل ان المحمود عليه عبارة عن وصف حسن متصف به المحمود وكل من
الاسناد والاتصاف انما يعتبر في اللحاظ فقط دون الملحوظ فيكون كل من
المحمود عليه وبه ح عبارة عن الوصف الحسن لا تغاير بينهما بالذات بل بالا
عتبار من حيثية الاسناد في المحمود به والاتصاف في المحمود عليه في اللحاظ فان قلت
ما الوجه في تقدم الاسناد والاتصاف في العبارة مع انهما متأخران بحسب المعنى قلت

للاشعار من اول الامر الى ان للاسناد في المحمود به والاتصاف في المحمود عليه دخل
بما هو اعتباره في اللحاظ قوله فيهما ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الاخر
والا لم يتحقق الاتحاد **قوله** فيهما ويبطل القول الثالث وهو المذهب الثالث الذي
سبق المحشي من كون المحمود عليه فقط اختياريا لانه اذا ثبت الاتحاد الذاتي
بين المحمود عليه وبه فكيف يمكن الافتراق بينهما بان يكون احدهما فقط اختياريا
دون الاخر **قوله** فيهما الا ان يكون المراد بالفعل محمودا عليه في الكلام حاصله انه
لو اريد من المحمود عليه في المذهب الثالث ما يكون محمودا عليه في الكلام وهو ان يكون
الوصف الحسن للمحمود في الكلام بدخول كلمة على او لام التعليل ونحوهما لا يبطل
المذهب الثالث اذ بطلانه انما كان من جهة اتحاد المحمود عليه مع المحمود به
وهو انما يتحقق اذا كان عبارة عن مجرد وصف يتصف به المحمود لا اذا كان
عبارة عن وصف حسن يكون مدخول كلمة على ونحوها اذ من البين انه لا دخل
في الاتحاد لكون المحمود عليه مدخول كلمة على ونحوها فيجوز ان يكون المحمود عليه
فقط اختياريا دون المحمود به ونقله ما فيه وما قيل في توجيه قول المحشي من
ان المحمود عليه الكلامي قد يكون غير المحكي عنه بالمحمود به كقولهم حمدت الله على
انعامه او لانعامه فالمحمود به في هذا القول هو اسناد الحمد لله تعالى والمحكي
عنه هو اتصافه تعالى بالمحمود به والمحمود عليه هو الانعام وهو مغاير بالذات للمحمود به
ومن افعاله الاختيارية فلا يخفى ما فيه على المتوقد المتيقظ **قوله** فيهما وان فسر

قال الفاضل مبارك

المحمود

المحمود عليه آه اعلم انه قد تفسر المحمود عليه بما يقع الحمد بازائه سواء كان باعثا اولا
هذا التفسير الذي اختاره المحشي من الوصف الذي يتصف المحمود فلا يرد انه ما
الوجه في ترك المحشي هذا التفسير دون التفسيرين الاخرين ووجه التعبية ظ
فان ما يقع الحمد بازائه لا يخلو اما ان يكون هو الباعث كما اذا اعطى زيد لعمرو دراهم
فحمد عمرو لزيد بانه معطي دراهم او غيره كما اذا حمد عمرو في هذه الصورة بانه
شجاع وعلى كل من التقديرين يكون ما يقع الحمد بازائه الوصف الجميل الذي
ذكره الحامد ويتصف به المحمود فتامل **قوله** فيهما يمكن ان يكون آه لان الباعث
على الحمد الذي هو محمود عليه عند القوم قد يكون غير المحمود به فيجوز ان يكون
اختياريا دون المحمود به وكذا العكس **قوله** فيهما لكن يأبى عنه اي عن تفسير
المحمود عليه بالباعث على الحمد وجه الاباء ما قد عرفت والقدر ان الباعث
على الحمد لاجله الحمد فحقه ان يعبر عنه بالمحمود له لا بالمحمود عليه فتفسيره بالباعث
على الحمد بعيد عن عنوانه **قوله** فلا فرق بينهما الا بحسب الحكاية والمحكي عنه حاصله
ان لا فرق بين المحمود به والمحمود عليه بحسب الحقيقة والذات اصلا اذ كل منهما
عبارة عن الوصف الحسن كما عرفت فما يصلح لاحدهما يصلح للاخر وانما
الفرق بينهما بحسب الاعتبار فان المحمود به مرتبة الحكاية والمحمود عليه مرتبة
المحكي عنه اذ اسناد الوصف الحسن الى المحمود الذي هو معتبر في المحمود به
في اللحاظ انما يمكن اذا كان هذا الوصف حاكيا عن ذلك الوصف الذي يتصف

به المحمود في نفس الامر مع قطع النظر عن اسناده اياه اليه فيكون الوصف اذا
اعتبر كونه محمودا عليه يكون محكيا عنه واذا اعتبر محمودا به يكون حكاية ولا مضايقة
في ان يكون الشي حاكيا عن نفسه اذا اعتبر معه حيثيتان ولما ورد هنا اشكالان او كليهما
ان حكم المحشي بالفرق بين المحمود عليه والمحمود به بالحكاية والمحكي عنه مطلقا غير
صحيح لانه من البين ان قولنا الحمد لله اذا كان انشاء اتحد الحكاية والمحكي عنه
فيه وثانيهما ان قول المحشي ره مصرح بان الفرق بين الحكاية والمحكي عنه بحسب
الاعتبار دون الذات مع انهم ومنهم المحشي مصرحون في مواضع عديدة بالتغاير
الذاتي بينهما اذ النسبة معتبرة في الحكاية لانها عبارة عن مفهوم القضية
وهي مركبة من الطرفين والنسبة دون المحكي عنه اذ هو عبارة عن مصداق
القضية الذي لا اعتبار فيه للنسبة قط ودفعهما في الحاشية المنهية بقوله
جزء اه الى
هذا يشمل الاخبار والانشاء لان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار
قبل الحكم كانت اوصافا انتهى حاصله ان الفرق بين المحمود عليه وبه بالحكاية
والمحكي عنه في قولنا الحمد لله يتحقق على كل تقدير سواء كان جملة انشائية او خبرية
لان الاوصاف الجميلة التي يتصف بها المحمود يعتبر اخبارا وتسنده بعد اعتبار
الحكم واسناده الى المحمود به فيصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة الحكاية والحكم المحمود
بها كما ان الاخبار قبل اعتبار الحكم اي الاسناد الى المحمود اوصاف فيصير في هذه
المرتبة التي هي مرتبة المحكي عنها محمودة عليها وبالجملة ان ليس المراد بالحكاية

والمحكي

والمحكي عنه ما يكونان في القضية يعني بحسب اعتبار النسبة بل المراد بهما ما يكونان
باعتبار نفس الاوصاف مع قطع النظر عن اعتبار النسبة فاندفع الاشكال
الاول بانه ان اردتم بقولكم ان في الانشاء اتحد الحكاية والمحكي عنه ان اردتم
بهما ما يكونان في القضية مسلم لكنه ليس مرادنا وان اردتم به ما يكون في الاو
صاف فعدم تحققهما في الانشاء ممنوع اذ لو اعتبر في الوصف اسناده الى الموصوف يكون
مرتبة الحكاية واذا اعتبر اتصاف الموصوف به يكون مرتبة المحكي عنه وتقرير
دفع الاشكال الثاني ظاهر فان مرادهم بالحكاية والمحكي عنه حيث يصرحوا بالتغاير
الذاتي بينهما ما يكون في القضايا ومراد المحشي ره من تصريحه باتحادهما الا الاعتبار
ما يكون بحسب الاوصاف فيحصل التوفيق بين التصريحين قوله الا ان يفرق اه
حاصله انه لا فرق بين المحمود عليه وبه الا بحسب الحكاية والمحكي عنه دون الذات
في وقت من الاوقات الا وقت اتخاذ احدهما اخبارا دون الاوصاف فيكون
ح بينهما تغاير بالذات وهذا على تقدير ان يقال ان الاستثناء استثناء متصل
من قوله فلا فرق بينهما اه ويجوز ان يكون من قوله كما يصلح لاحدهما والمآل واحد
واما على تقدير القول بان هذا الاستثناء منقطع من قوله فلا فرق بينهما اه
يكون حاصله ان الفرق بين المحمود عليه وبه انما هو بحسب الحكاية والمحكي
عنه الا ان يفرق بينهما بان يفسر المحمود عليه بالباعث على الحمد فحينئذ لا يلزم ان
يكون الفرق بينهما بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ يجوز على هذا ان يكون بينهما بوجه

قوله فلا يصلح
اخر بان يكون احدهما اختياريا دون الاخر ويجوز ان يكون استشارا من
لاحدهما والمرجع واحد كما لا يخفى على المتامل ولما لم يكن كل من التوجيهين الا استشارا
خاليا عن الخلل اشار اليه المحشي بلفظ الا المشعر بالضعف على ان التوجيهين
ضعيفان اما على الاول فلانه اذا كان بين المحمود عليه وبه اتحاد بحسب الذات
فكيف يمكن اخذ اختيارية احدهما دون الاخر واما على الثاني فلان تفسير
المحمود عليه بالباعث على تفسير فاسد عند المحشي فكيف يبنى عليه عدم
لزوم الفرق بينهما بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ فساد المبني عليه يستلزم
فساد ما بني عليه قيل معنى كلام المحشي انه لا فرق بين المحمود عليه وبه بحسب
الذات بل بحسب الاعتبار اي الحكاية والمحكي عنه الا اذا اخذ احدهما اي المحمود
عليه الكلامي اختياريا دون الاخر فيكون التغاير بينهما بالذات اذ المحمود عليه
على هذا التقدير غير متحد مع المحمود به فتامل **قال الشارح** على جهة التعظيم
والتبجيل اه فسر المحشي بقوله اي وجه التعظيم الظاهري والباطني يعني يكون على جهة
الحمد التعظيم الظاهري والباطني فالاضافة في قول الشارح اضافة بيانية وانما
فسر الجهة بالوجه لانه لو فسرت بالطرف والطريقة كما فسرها الفاضل اليزدي
لما لزم ان يدخل السخرية في الحمد اذ يصدق عليها انها وصف بالجميل على طريقة
التعظيم الظاهري والباطني وعلى طرزهما فان قلت ما الدليل على ارادة التعظيم
الظاهري والباطني من قول الشارح التعظيم والتبجيل قلت ان التعظيم والتبجيل لما

كانا

كانا مترادفين فعطف احدهما على الاخر يدل على ارادة الفرد الكامل من التعظيم
وهو ان يكون التعظيم فيه ظاهرا وباطنا والاحسن ان يقال ان حمل الكلام على
التاسيس لما كان اولى من التاكيد عندهم لا بد ان يراد من الاول الظاهري
لانه المتبادر منه اولا ومن الثاني الباطني لانه الثاني الاخر وانما قدم الشارح
لفظ التعظيم على التبجيل ولم يعكس رعاية للسجع **قوله** فتخرج السخرية لانها
وان تحقق فيها التعظيم الظاهري لكنه لما لم يتحقق فيها التعظيم الباطني
الذي هو جزء لمعنى الحمد لانه من البين ان قصد المستهزئ منها من الاستهزاء
والسخرية مجرد الاستهزاء لا التعظيم الباطني تخرج من الحمد لان انتفاء جزء
العلة يستلزم انتفاء العلة وانتفاؤها يستلزم انتفاء المعلول **قوله** ولا تخرج
مدائح الشعراء المراد بها محامدهم مسامحة والا اخراج المدائح من الحمد ضروري
عند الشارح كيف والمدح عنده غير الحمد **قوله** لتحقق التعظيم الظاهري والباطني
لان الشعراء انما يحمدون المحبوب مثلا من جهة اعتقادهم التعظيمين في حقه
وان لم يتحقق اعتقادهم على حسب ظواهر معاني ما وصفوا به بناء على ان
القضايا الشعرية ليس فيها تصديق واعتقاد على حسب ما يفهم من الفاظهم
بل تخييل صرف وتصور بحت فيرد عليه ان الان دخول القضايا الشعرية في
الحمد يخالف لما قاله السيد السند قدس سره في حاشيته على شرح المطالع من
انه اذا عبر عن مطابقة الاعتقاد للواقع او مخالفة افعال الجوارح

كان سخريته واستهزاء لاحمد الآلكن مراد قدس سره انه اذا عبر عن مطابقه
الاعتقاد بانه محمود كان سخريه ومن المعلوم ان القضايا الشعريه ليس فيها
تعريه عن هذه المطابقه لان الشعراء يعتقدون تعظيم المحبوب بل لان هذا
يخالف مذهب الشيخ من انه لابد ان يكون الوصف الجميل في الحمد اختياريا للمحمود
اذ من البين ان اكثر الاوصاف اللتي تورد الشعراء في اشعارهم ليس
اختياريا للمحبوب المحمود فتامل **قال الشارح** المراد بالجميل فيه ان قوله تعالى
في ان يبعثك ربك مقاما محمودا يقتضي كون الحمد بالجميل الغير الاختياري
للمحمود لان المقام لاشعور له ولا اراده حتى يصدر عنه الافعال الاختياريه
على انه يلزم ان لا يصح اطلاق الحمد على ثناءه تعالى لنفسه لانه لا اختيار له
تعالى في اصدار الصفات عنه الا ان يقال ان المراد بالمحمود في الآيه
الكريمه الممدوح مجازا واطلاق الحمد على ثناءه تعالى لنفسه الكرم مجاز وقيل
في الجواب عن العاده ان المراد بالاختياري ما ذفع من المختار في افعاله
وان لم يكن الصفات الماخوذه في الحمد بخصوصها صادره عنه باختياره
قوله حمل الجميل آه اعلم ان الشارح بعدما اطلق الجميل في تعريف الحمد اقتداء
لصاحب الكشاف وغيره صرح اتباعا لما عليه المحققون من اختصاصه بالجميل
الاختياري ان المراد بالجميل المذكور في تعريف الحمد الجميل الاختياري وعلله
بان الجميل صفه للفعل والفعل يكون اختياريا فقيل في بيانه لدفع ما يرد عليه
الفعل

من ان

من ان القياس المذكور لا ينتج الا ان الجميل صفه للاختياري وهو غير مطلوب
اذ المطلوب ان الجميل اختياري ان هذا القياس قياس المساواه فيرجع
مع انضمام المقدمه الاجنبيه وهي ان صفه الاختياري اختياريه الى القياسين
منتجا الى المطلوب اولهما القياس المذكور المنتج للنتيجه المذكوره وثانيهما
ان يجعل تلك النتيجه صغرى والمقدمه الاجنبيه المذكوره كبرى بان يقال الجميل
صفه الاختياري وصفه الاختياري اختياريه ينتج ان الجميل اختياري وهذا
هو المطلوب ويرد على الدفع المذكور وجوه منها انا لا نسلم صغرى القياس
الاول لم لا يجوز ان يكون الجميل صفه لشيء ومنها انا نمنع كبرى القياس
اذ الفعل قد يكون اضطراريا كحركه المرتعش وان اريد منها الجزئيه فلا ينتج لان شرط
كون كبرى الشكل الاول كليا ومنها انا نمنع المقدمه الاجنبيه ان اريد منها
الكليه لانه من البين انه قد يكون صفه الاختياري غير اختياري الا ترى ان حسن
الصلواه اللتي هي اختياريه غير اختياري مع كونها صفه الاختياري وان اريد منها
الجزئيه لم يتحقق شرط انتاج قياس المساواه اذ من شرائطها كون المقدمه الاجنبيه
المحشي كليه عدل عنه المحشي الى تقرير كلام الشارح بنمط آخر بحيث يندفع منه الايراد
المذكور وهو ان المراد بالجميل الفعل الجميل والفعل يكون اختياريا فينتج ان المراد
بالجميل ما يكون اختياريا اما الصغرى فلانه لما كان الجميل صفه للفعل يكون
المراد من الجميل الفعل الجميل واما الكبرى فلان الفعل لا يطلق في العرف

الا على الاختياري وان كان بحسب اللغة يعمه وغير الاختياري ولهذا لا يقال في
العرف تكلم تعش دست ميلر انديل نقال دست ميلر زد وانما الشارح الى
الصغرى بقوله لانه صفة للفعل والى الكبرى بقوله وهو بالاختيار قوله فانه لا يقال
لصباحة الخد اي صباحة وسامة الغداة في بعض الحواشي الرشق تيرانداختن
من حد نصر والمراد منه استواء القامة على التشبيه والتخييل لان الاستواء
ملايم للسهم كما يصح اقول لا حاجة الى هذا التكلف فانه قد صرح في القاموس
ان الرشق رجل حسن القد قال الشارح كذا ذكره المص في حاشية الكشاف
اعلم ان كذا على معناه الاصلي وهو تشبيه شيء بشيء مشارا اليه وليس من الكنايات
اذ لا يعقل الكناية ه والمحشي لما اراد ان نبه على ان كذا على معناه الاصلي
دارد اشار الى التشبيه عليه اذ هي لا يدخل عليه الاداة لكن على المعنى الاصلي دون الكناية
فالحاصل انه حمل المص الجميل الواقع من صاحب الكشاف في تعريف الحمد منها
ومما لا يلائم ما ذكره الشارح فالتشبيه اما هو في مجرد القول باختيارية الجميل
وتمسكه بهذا التعليل وان وقع الجميل في كلام الشارح محمودا به وفي الكشاف
محمودا عليه فلا يرد انه ان اريد بالجميل الواقع في كلام الشارح المحمود به
فيخالف لما ذكره المص في حاشية الكشاف لان الجميل وقع فيه محمودا عليه
فانه قد عرف صاحب الكشاف الحمد بالثناء والنداء على الجميل وظاهر ان
الجميل وقع فيه مدخولا لكلمة على وما يكون كذلك يكون محمودا عليه فالجميل محمود

عليه

عليه فلا يكون ح فرق بين المذهب الاول وبين المذهب الثالث الذي سيورده
الشارح بقوله الحمد يعم الاختياري وغيره الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا
بخلاف الممدوح عليه لانه اعم قوله ولا يخفى ما فيه فانه وان لم يتوجه على هذا
التقرير الايراد وان الاحسن ان من جملة الايرادات الواقعة على تقرير غير
المحشي لكلام الشارح كما لا يخفى على من له ادنى تامل لكن يرد عليه الايراد الاول
البتة من مبناه انا لا نسلم ان الجميل صفة للفعل لم لا يجوز ان يكون صفة الشيء
قوله لكن المقام خطابي الى ظني مؤلف من مقدمات مظنونة هذا جواب لقوله
ولا يخفى ما فيه حاصله انه ما قصد الشارح من قوله لانه صفة للفعل الاستدلال بل قصده
توجيه عبارة تعريف الحمد بحيث يطابق لما عليه المحققون من اختصاص الحمد بال
الاختياري فيكفيه الاحتمال الصحيح المظنون من ان الجميل صفة للفعل فالمنع
عليه في غير موضع قوله الاحتمالات العقلية نظرا الى اعتبار كون المحمود به والمحمود
عليه والممدوح به والممدوح عليه اختياريا ولا اختياريا بالكثرة يرتقي الى ثمانين
احتمالات ثمانية منها احادية حاصلة من كون المحمود به او المحمود عليه او الممدوح به او
الممدوح عليه فقط اختياريا او غير اختياري واثنا عشر منها ثنائية اربعة منها
يحصل من جنس واحد وهو كون المحمود به مع المحمود عليه او الممدوح به مع الممدوح عليه
اختياريا او غير اختياري وثمانية منها يحصل من تركيب جنسين مختلفين وهو كون
المحمود به والممدوح به او ~~الممدوح عليه~~ او المحمود به والممدوح عليه او
او المحمود عليه والممدوح عليه

الجميل

الممدوح به والمحمود عليه اختياريا او غير اختياري وثمانية ثلاثية وهو كون المحمود
به والممدوح به والممدوح عليه معا او المحمود به والمحمود عليه معا او المحمود به والمحمود والممدوح به
عليه والممدوح عليه معا او الممدوح به والممدوح عليه والمحمود عليه معا اختياريا او
غير اختياري وثنتين رباعيتين وهو كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به و
الممدوح عليه معا اختياريا او غير اختياري ثم اعلم ان احتمال اختيارية واحد من
المحمود به والمحمود عليه دون الآخر وكذا الممدوح به والممدوح عليه لا يتصور الا على
تقدير تغاير المحمود عليه والممدوح عليه بالباعث على الحمد والمدح دون تغاير
المحشي اذ هما على هذا يكونان متحدين فلا يمكن اختيارية احدهما فقط قوله والاول
ان يكون المحمود به فقط اختياريا اي لا يكون الممدوح به اختياريا واما المحمود
عليه فهو اما مسكوت عنه او داخل في المحمود به بناء على اتحادهما فاندفع ما يظن
من ان تخصيص المحشي في الحاشية المنهية السابقة بابطال القول الثالث على
تقدير الاتحاد الذاتي بين المحمود به وعليه مما لا وجه له اذ على هذا يبطل القول الاول
ايضا لانه ليس مراد المحشي من قوله فقط اخراج المحمود عليه يعني لا يكون المحمود عليه
اختياريا بل المراد منه اخراج الممدوح به قوله والثاني ان يكون المحمود به والممدوح
به اختياريين واما المحمود عليه والممدوح عليه فهما اما مسكوتان عنهما او داخلان
في المحمود به والممدوح به بناء على الاتحاد الذاتي بينهما قوله والثالث ان يكون المحمود
عليه فقط قدم ماله وما عليه فتذكره قوله والمحشي اي الشارح المحقق اختيار

الاول

الاول وهو ان يكون المحمود به فقط اختياريا بحيث حكم على الجميل الذي جعله
في تعريف الحمد محمودا به بان المراد به بان المراد منه الاختياري ثم لما كان حاصل
تمسكه على الاختيار هو كون المحمود به اختياريا من قوله تقابل آه ان ثناء اهل اللسان
اللؤلؤ على الصفاء الذي هو غير اختياري لها بمدحت اللؤلؤ على صفائها دون
حمدتها دليل على انه لا بد ان يكون المحمود به اختياريا دون الممدوح به والا لصح حمدت
اللؤلؤ على صفائها ايضا كما مدحتها يرد عليه ان التمسك انما هو بالنظر الى
الصفاء وهو ممدوح عليه لانه مدخول كلمة على فغاية ما لزم منه انه لا بد ان يكون
المحمود عليه اختياريا دون الممدوح عليه لا ما اختاره اشار المحشي بقوله ولو وجهه
آه الى دفعه بطريقين اولهما ما ادى اليه بقوله ان الممدوح به آه حاصله انا لا نسلم
ان التمسك بالنظر الى الصفاء وانما التمسك بالنظر الى مجرد قول القائل مدحت
اللؤلؤ وانما اورد على صفائها من جهة انه من تتمة المثال الدائر على السنتهم
فيكون الممدوح به في المثال المذكور ح كون اللؤلؤ ممدوحا به يصدق لعوارفه عليه
اذ من البين انه وصف حسن مستند الى اللؤلؤ الممدوح فنه وفيه نظر دقيق
اورده عمي قدوة المحققين المتأخرين بان هذا انما يتم لو كان قوله مدحت
اللؤلؤ مدحا حسيا يثبت كون اللؤلؤ ممدوحا على صفائها ولم يثبت بقوله
المذكور بل الثابت به ان اللؤلؤ صفاء يدح كونه ممدوحا بالصفاء لم يثبت بدحه
نعم لو ثبت من اللغة مدحت اللؤلؤ بمدحها على صفائها لثبت كون اللؤلؤ

مدحت اللؤلؤ بكونها
ممدوحاً على صفائها ولم يثبت بعد انتهى وما اجيب عنه من ان كون
امر بديهي ومن منع فقد منع امراً ضرورياً فلا يخفى ما فيه من المجازفة لان حاصل
ما قال المحقق ان المتبادر من قول القائل مدحت اللؤلؤ على صفائها انه مدح
اللؤلؤ على صفائها فلا يكون الممدوح به الا الصفاء لانه ما اسند اليها الا كون
اللؤلؤ ممدوحاً وانما يكون ذلك لو ثبت بحسب اللغة اطلاق مدحت اللؤلؤ بعد جعلها
على صفائها ولم يثبت بعد وبالجملة ان المحقق لا ينكر كون اللؤلؤ ممدوحاً به مطلقا
وانما ينكره في المثال المذكور بحسب التبادر فاين بينهما ما نبه بقوله والصفا فيه اسناد
الصفاء حاصله ان دخول كلمة على على الصفاء لا يمنع كونه ممدوحاً به كما فهمه
المورد اذ الممدوح به عنده عبارة عن وصف حسن مسند الى الممدوح سواء كان مدخول
كلمة على او نحوها فيكون الصفاء ح ممدوحاً به التشبيه اذ هو وصف حسن مسند الى اللؤلؤ
وان اختلج في صدرك ان قول المحشي هنا يدل على ان الممدوح به اسناد الصفاء
وهو مخالف لتحقيق المحشي الذي سبق ذكره من انه عبارة عن الوصف الحسن
المسند الى الممدوح فادفعه بان فيه اضافة الصفة الى الموصوف والاسناد
بمعنى المسند فيكون الحاصل ان الصفاء المسند الى الممدوح ممدوح به قوله سواء
كان المثال اه اشارة الى دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان كون اللؤلؤ ممدوحاً
انما يصح اذا كان مدحت اللؤلؤ جملة انشائية دون ما اذا كان جملة خبرية فان
كون اللؤلؤ ممدوحاً هو معنى قولنا مدحت اللؤلؤ الذي هو خبر فكيف يكون ممدوحاً به
لانه

لانه لا بد ان يكون غير الخبر وحاصل الدفع منع كون اللؤلؤ ممدوحاً بمعنى مدحت
اللؤلؤ فيكون غير الخبر ح قطعاً قوله بل كلما يقع في الكلام اه بل ه للترقي
يعني انه لا يختص بكون الممدوح عليه ممدوحاً به بقوله على صفائها بل يجري مطلقاً فان
كل وصف يقع ممدوحاً عليه في الكلام يقع ممدوحاً به لو اعتبر اسناده الى الممدوح
في الحاشية المنهية فلا يلزم بينهما بحسب الوقوع في الكلام بل عموماً مطلقاً او
الكان بينهما تلازم بحسب الوقوع في نفس الامر على تقدير عدم اعتبار الاعتبار في
احدهما انتهى قوله فيهما عموماً مطلقاً فكلما يكون ممدوحاً عليه في الكلام يكون
ممدوحاً به بدون العكس اما الاول فلان الممدوح عليه الكلامي عبارة عما يكون
الوصف الحسن في الممدوح به مدخول كلمة على ونحوها فهو اذا اعتبر اسناده الى الممدوح
يكون ممدوحاً به لانه عبارة عن اسناد الوصف الحسن سواء كان مدخول كلمة
على اولا الى الممدوح واما الثاني فلجواز ان يورد في المدح وصف حسن لا يكون
مدخول الكلمة على ونحوها هو فيكون ممدوحاً به لا اعتبار اسناده الى الممدوح لا ممدوحاً
عليه في الكلام لعدم وقوعه تحت كلمة على ونحوها قوله فيها وان كان بينهما اي بين
الممدوح عليه الكلامي والممدوح به تلازم اي يصح التلازم بينهما في نفس الامر ادلا
تخلو اما ان يكون الوصف الحسن المسند في الكلام مدخولا لكلمة على او نحوها اولا
وعلى الاول يكون ذلك الوصف ممدوحاً به وممدوحاً عليه في الكلام ايضاً
على الثاني وان لم يتحقق الممدوح عليه الكلامي الى الممدوح بالفعل لكن لو اورد

علیه کلمة علی او نحوها لکون ذلک الوصف محمودا علیه فی الکلام التنبیه فعلی کل من
التقدیرین کلما وجد احدهما یصح ان یوجد الاخر وقس علی هذا حال المحمود علیه
الکلامی وبه قوله فیهما علی تقدیر عدم اخذ الاختیاریة فی احدهما ای المحمود
علیه الکلامی فقط والمحمود به فقط بل علی تقدیر اخذ کل منهما اختیاریا او غیر
اختیاری قوله وکذا حال المحمود علیه والمحمود به فکلما یکون محمودا علیه فی الکلام
یکون محمودا به باسناده الی المحمود بدون العکس لجواز ان یورد وصف حسن
منسوب الی المحمود من دون ان یورد علیه کلمة علی او نحوها قال وقیل المدح اعم
مخصوص بالاختیار قائله صاحب الکشاف والاتفاق حیث وقع فی الکشاف ان الحمد و
المدح اخوان وفی الفائق ان الحمد هو المدح والوصف بالجمیل ویمکن ان یوجه کلامهما
من جانب القائلین بخصوص الحمد من المدح بان یحمل الاخوة الواقعة فی الکشاف
علی التناسب فی الاشتقاق الکبیر وهو التناسب فی الحروف دون الترتیب
وظاهر ان بین الحمد والمدح تناسب بین الحروف الثلاثة لان حروفهما واحدة
وهی الحاء والدال المهملتان والمیم انما الفرق بینهما فی الترتیب وبان یفسر الحمد
بالمدح الذی وقع من صاحب الفائق تفسیر الخاص بالعام قال الشارح وقیل اللولو
موضوع جواب سوال مقدر تقدیر السوال انه کیف یکون المدح مخصوصا بالاختیار
مع ان قولهم مدحت اللولو علی صفائها یدل علی خلافه اذ من البین ان الصفاء
لیس فی اختیار اللولو المحمود صفته وتقریر الدفع مستغنی عن الشرح قوله ولا یقال حمدتها

ای حمدت اللولو بدون ذکر المحمود علیه الذی هو الصفاء ولا یقال حمدتها علی
صفائها یعدم تحقق ما هو شرط للحمد من کون المحمود علیه اختیاریا للمحمود اذ الصفاء
الذی هو المحمود علیه لیس باختیاری اللولو المحمودة فی المتن بناء علی انه اذا کان
المراد بالمحمود علیه ما یقع محمودا علیه فی الکلام والا لا یصح حمدتها کما لا حمدتها علی
صفائها ضرورة انه لا بد فی الحمد لما هو محمود علیه فی الواقع وهو علی القول بالاختیار
نبه لا یمکن الی اللولو انتهی قوله فیها هذا المتبادر الیه قوله لا یقال حمدتها علی
صفائها قوله الدلالة لانه الاولی آه فهنا دعویان احدهما کون الدلالة الاولی
اعم مطلقا من الدلالة الثانیة بحسب التحقق ففی کل موضع تحقق فیه الدلالة
الثانیة تحقق الدلالة الاولی من غیر عکس وثانیهما انه لا عموم بینهما بحسب الصدق
ای الحمل اصلا لا مطلقا ولا من وجه اما الاولی فلما افاده جدی واستادی
کمال المحققین افتخار المتاخرین بقوله اعلم ان الدلالة بالمعنی الاول عبارة عن
الدلالة علی وسیلة توصل تلک الوسیلة الی المطلوب وبالمعنی الثانی عبارة
عن نفس الدلالة الموصلة ولا شک ان الدلالة لا بد لها من مدلول وهو الامر
الذی بالدلالة علیه یتم المطلوب فیحصل المعنی الثانی الدلالة علی امر توصل
تلک الدلالة الی المطلوب فهنا ایضا لا بد من وسیلة لکن الوصول الی المطلوب
من صفات نفس الدلالة ولوازمها وانما جعل الوسیلة وسیلة مع ان
الدلالة هی الکاملة بالمطلوب لما ان دلالتها لا تتم الا بها فالمراد بالوسیلة فی

المعنى الاول اعم بحيث يشمل هذا النوع من الوسيلة فح تتم العموم المطلق
لا حاجة الى التوجيهات الركيكة الباردة انتهى ملخصه ان الهداية بالمعنى الثاني
التي هي عبارة عن الدلالة على امر له اي الوسيلة دخل ما في الايصال التي توصل
نفسها الى المطلوب مقيدة والهداية بالمعنى الاول التي هي عبارة عن
امر يوصل الى المطلوب سواء كانت موصلة او لا مطلقة والمقيد يكون اخص من
المطلق فالهداية بالمعنى الثاني يكون اخص وبالمعنى الاول اعم ثم لما كان لم يتوهم
ان يتوهم الايصال لما كان من لوازم الدلالة المعتبرة في الهداية بالمعنى الثاني
فكيف يمكن اعتبار الوسيلة فيها لان اعتبارها فيها انما هي لاجل ان يحصل الا
يصال لازما لها وبل هذا الا المجعول لنبه الذاتية اجاب عنه بقوله وانما جعل الوسيلة
اه حاصله ان اعتبار الوسيلة ليس من اجل ما ذكرتم ليستلزم المجعول له
الذاتية بل من جهة انها متممة لما لم يرد منه الدلالة الايصال بمعنى ان ما ز ويتبها له
لا يتم الا مع اعتبار كون الوسيلة فيها التام اعلم ان ههنا اشكالات منها ما اورده
عمي قدوة المحققين المتاخرين انه لا بد ان يحمل التعريفات على ما هو المتبادر مولوي حسن
سيما اذا لم يكن في الحمل على غير المتبادر ضرورة ومن البين ان المتبادر من
المعنى الاول الهداية اعني الدلالة على شيء يوصل ذلك الشيء الى المطلوب
ان يكون الشيء موصلا تاما للمطلوب ومن المعنى الثاني لها اعني الدلالة الموصلة
ان يكون الدلالة موصلة تامة للمطلوب فيكون بينهما تباين كلي ضرورة ان الموصل

التام

التام الى المطلوب في مادة وامثلة لا يكون دلالة ومدلولا فمتى كانت الدلالة
موصلة تامة اليه لا يكون مدلولها موصلا تاما ومتى كان المدلول موصلا تاما الى
المطلوب لا يكون الدلالة موصلة تامة اليه وما اجاب اي مولوي عبد العلي عنه
من ان ايصال الدلالة على المدلول اي الوسيلة الى المطلوب انما يكون
اذا كانت تلك موجبة للسلوك عليها فيصل الى المطلوب بان يكون
تلك الدلالة بعينها موصلة من غير مداخلة الوسيلة والا صارت لغوا ولم
يبق وسيلة بخلاف الدلالة الاولى فانها لا تستلزم السلوك عليه ففيه ان
المحقق لا يقول ان الوسيلة الماخوذة في الدلالة الثانية ليس لها دخل في الا
يصال الى المطلوب اصلا فيكون لغوا بل انما يقول انها ليست موصلة تامة او
الموصل التام انما هي نفس الدلالة والوسيلة من متممات الايصال ههنا وان انا
سلمنا انه لا بد للدلالة من المدلول لكن لا يلزم عنه ان يكون ذلك المدلول
الوسيلة والمطلوب غيره لم لا يجوز ان يكون المدلول هو المطلوب بخبره لم
لا يجوز ان يكون المدلول هو المطلوب او اعم منه ومن الوسيلة فيختلف الدلالة
الكذائية ح عن الوسيلة قطعا ومنها ان اعتبار كون الوسيلة في الدلالة
الموصلة مخالفة لما فسرها الاكثرون من انها عبارة عن نفس الايصال
اذ هو اعم من ان يكون بالدلالة على الوسيلة او بدونها فيجوز ح ان يحصل
فيها نفس المطلوب فلا دلالة ولا مدلول لا يقال انه اذا حصل المطلوب

تحقق مبادئه ضرورة امتناع حصول المعلول بدون العلة ولما تحقق مبادي
تحقق الدلالة والمدلول قطعاً لانا نقول ان المطلوب قد يكون بسيطاً
فاين المبادي له ومنها ان اعتبار الوسيلة في الدلالة الموصلة يستلزم
ان لا يكون الواصلون الى المطلوب من غير الوسيلة كالانبياء عليهم
الصلوة والسلام مهتدين وهذه الاشكالات الثلث الاخيرة واردة
على الدليل المفاد على العمومية كما ان الاول وارد على العمومية فقد توجه
لدفع الاشكالات الاخيرة بان ليس مراد المحشي بقوله اعم مما هو المتبادر
من كونه عاماً مطلقاً بل مطلق العموم سواء تحقق في ضمن العام مطلقاً او من
وجه فيختلف الدلالة الثانية عن الدلالة الاولى في رجع لا الفرباد بهذا التطبيق لك
اندفاع قول المحقق قدس سره لا حاجة الى التوجيهات الركيكة
واما الثانية فبان حمل المصدر هو هو انما يكون على حصصه ومن المعلوم
ان الدلالة الثانية ليست حصة للدلالة الاولى فكيف يحمل هذه على تلك وفيه انا
لا نسلم ان الدلالة الثانية ليست حصة للاولى كيف ولما ثبت مما سبق ان الدلالة
الثانية مقيدة والاولى مطلقة يكون الثانية حصة للاولى قطعاً اذ الحصة كما يحصل
بالاضافة يحصل بالتوصيف ايضاً فيصح حمل الاولى على الثانية فقول المحشي لا يجب
الصدق مطلقاً في غير موضع فتامل قوله وغير مستلزمة للايصال المستلزم للو
صول الى المطلوب لان الدلالة على الوسيلة اللتي توصل الى المطلوب لا يستلزم

السلوك

السلوك عليها فكيف تستلزم الايصال الذي هو من لوازم الوسيلة بخلاف
الدلالة الثانية فان الايصال المستلزم للوصول الى المطلوب من لوازمها فكيف
يمكن التفارق بينهما قال الشارح بل الدلالة آه كلمة بل هٰهنا ليست في موضعها
اذ لا يخلو اما ان يكون للاضراب او الترقي وكلاهما لا يخلو عن الخلل اما الاول
فلانه يقتضي ان يكون حاصل عبارة الشارح حينئذ ان معنى الهداية انما هي الثاني فقط
لا الاول وهذا لا يناسب المحاكمة اللتي سينقلها من المصرح لانها انما تناسب
اذا لم يكن في كلام كل من القائلين لا تفسير الهداية باحد الوجهين دون نفي صحة
تفسير الاخر واما الثاني فلانه يكون مآل عبارة الشارح حينئذ ان للهداية معنيين
فيؤول الى المحاكمة فيكون ذكرها لغواً فتامل قوله فالمعنى الاول اي الدلالة على
ما يوصل الى المطلوب يشتمل المؤمن والكافر غاية الامر ان المؤمن لما سلك
على ما يوصل الى المطلوب وصل اليه والكافر لم يسلك عليه فلم يصل اليه بخلاف
المعنى الثاني اي الدلالة الموصلة فانها لا يوجد الا في المؤمن دون الكافر لانه
لم يحصل له الايمان الذي هو المطلوب قال اي مولانا عبد العلي قال بعض الاعاظم
ان المطلوب في هذا نبيه الانبياء صلوات الله عليهم الايمان والوسيلة الدلائل
والآيات فلا يرد ما قيل ان كان المطلوب الفلاح في الدنيا والآخرة فهو من
لوازم الايمان وان كان الوصول الى الله تعالى كما يكون للاولياء فالايصال
اليه بالفعل لا يخلو عن اشكال فافهم قوله والمراد بالايصال آه اشارة الى دفع

دفع يقدر تقرير الدخل بوجوه الاول وهو المناسب بكلام المحشي ان المراد
بالايصال الماخوذ في كلتا الدلالتين اما الايصال بالفعل او بالقوة او اعم
منهما والكل لا يخلو عن الخلل اما الاول فلان كلتا الدلالتين ح يكونان
مستلزمتين للايصال بالفعل وهو يستلزم للوصول بالفعل فلم يكن بينهما فرق واما
الثاني فلان الايصال بالقوة لما لم يكن ايصالا في الحقيقة لم يصح ارادته واما
الثالث فلاستلزامه عدم الفرق بين المعنيين ح لان في كل منهما اذن يصير الا
يصال الاعم معتبرا والثاني ان الايصال المعتبر في الدلالتين اما ان يراد منه
الايصال بالفعل فيكون كلتا الدلالتين مشتملتين على الايصال بالفعل الذي هو
يستلزم للوصول بالقوة او اعم من القوة والفعل فيكونان مستلزمتين للوصول
الاعم وعلى كل تقدير كيف يصح حكم المحشي بالافتراق بين الدلالتين بان الاولى
غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له والثالث انه
لو اريد من الايصال في الدلالتين الايصال بالفعل فيكون واحد منهما منتقض بكل واحدة
من الآيتين المذكورتين اي قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت لعدم تحقق الايصال بالفعل
فيهما لدلالتهما على عدم الوصول اللازم للايصال وانعدام اللازم يستلزم
انعدام الملزوم ولو اريد منه الايصال بالقوة او الاعم منها ومن الفعل لم
ينتقض بشيء من المعنيين بهما كما لا يخفى على من له ادنى فهم وتقرير الدفع

صح / او بالقوة

ان

ان المراد بالايصال في كلتا الدلالتين الايصال بالفعل لكنه في الاولى
صفة للوسيلة وفي الثانية للدلالة فيستلزم الدلالة الاولى للايصال المستلزم
للوصول لان الدلالة على الوسيلة الموصلة الى المطلوب لما لم يستلزم
السلوك عليها كيف يستلزم الايصال اللازم للوسيلة بخلاف الثانية فان
الايصال من لوازمها لا يمكن انفكاكها عنه فصح حكم الافتراق بين الدلالتين
بان الاولى غير مستلزمة الايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له فلا ينتقض
الدلالة الاولى بالآية الاولى لان ثمود ان اراهم الله تعالى الطريق الحق لكن لما
استحبوا العمى على الهدى اي لم يسلكوا عليه لم يصلوا الى المطلوب وكذا لا ينتقض
الدلالة الثانية بالآية الثانية لان شان النبي صلى الله وسلم انما هو اراءة
الطريق لا الايصال ويمكن ان يدفع تقرير الدخل بالوجه الثالث بان تقرير
الدخل بهذا الوجه يدل على ان بقوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى دخلا في النقض
مع انه يشعر انه ليس كذلك قوله لم يكن فرق بين المعنيين تحقيقا وان كان الفرق
بينهما بحسب المفهوم والحمل في بعض الحواشي ولو عمم الايصال في الهداية بالمعنى
الثاني وخصص الايصال في الهداية بالمعنى الاول ظهر الفرق بحسب التحقق لجواز ان
يتحقق دلالة موصلة بالقوة ولم يتحقق دلالة طريق موصل بالفعل لان ايصال الطريق
بالفعل سلوك السالك فيه ويمكن ان لا يسلك والدلالة موصلة بالقوة بمعنى ان
يسلك ويصل قوله فانتقض بقوله تعالى واما ثمود الآية تفريع بما تقدم من ان المراد

بالایصال فی کلام المعترض الایصال بالفعل فالحاصل انه اذا القران المراد من الایصال الایصال بالفعل لا یکون دروده نقض المعنی الثانی للهدایه بقوله تعالی واما ثمود فهدیناهم ظاهر الاخفاء فیه لان معناه ح اوصلناهم الی المطلوب الذی هو الایمان مع انهم لم یومنوا بنبیهم صالح صلی الله علی نبینا وعلیه وسلم وبهذا اندفع ما قد یتخیل من انه یمکن حمل قوله تعالی واما ثمود فهدیناهم علی المعنی الثانی بان یقال معناه واما ثمود فاوصلناهم فاستحبوا الضلال علی الهدی بان ارتدوا لان هذا انما یصح اذا ثبت انهم آمنوا اولا والحال انه لیس کذلک ثم فایده جلیلة یجب التنبه علیها هی انه اشار المحشی بهذا القول الی دفع ما قد یتوهم من انه لا ینتقض المعنی الثانی بقوله تعالی واما ثمود فهدیناهم لانه یقال ان یقول ان معنی هدیناهم اوصلناهم بالقوه الی الایمان ولا ریب فی ثبوت هذا الایصال لثمود بل لجمیع الفرق سواء کان من اهل الاسلام او اهل الکفر وتقریر الدفع ان توهمکم انما یتم لو صح اراده الایصال الماخوذ فی الهدایه الایصال بالقوه مع انه لیس کذلک اذ المراد منه الایصال بالفعل کما عرفت وجه قوله ومعنی الآیه اه جواب سوال مقدر اورده المحشی فی الحاشیه المنهیه بقوله فما قال بعض المشاهیر ان هذا النقض منتشر کالان استحباب العمی علی الایصال هو عدم الوصول واستحباب العمی علی الاراده هو عدم الرویه وکما لا یتصور بعد الایصال عدم الوصول لانه مطاوعه کذلک لا یتصور بعد الاراده عدم الرویه لانه یطاوعها فقط مع ان فیه

خللا بین الهدایه والهدی واستنباطا فی مورد النقض انتهی بقوله فیما قال بعض المشاهیر الی قوله لانه یطاوعها بیان للسوال المقدر والمراد من بعض المشاهیر محمد یوسف کوسج القراباغی فحاصل السوال ان کلام المعترض بالهدایه منقوض بقوله تعالی واما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی لان الهدی مطاوع للهدایه بکلام المعترض ای اثرها المترتب علیها فیکون معناه علی تقدیر کونه مطاوعا للهدایه بمعنی الدلاله علی ما یوصل ای اراده الطریق الموصل رویه الطریق وعلی تقدیر کونه مطاوعا لها بمعنی الدلاله الموصله الوصول فعلی التقدیر الاول یکون معنی الآیه واما ثمود فاریناهم الطریق ثم استحبوا المعنی العمی علی الاراده ای لم یروا الطریق وهذا کما تری لان عدم الرویه التی هی مطاوعه الاراده لا یتصور بعد الاراده لانه لا یمکن وجود الشی بدون ما یترتب هو علیه وعلی الثانی یکون معناه واما ثمود فاوصلناهم الی المطلوب فاستحبوا العمی علی الایصال وهذا ایضا کما تری لان عدم الوصول الذی هو مطاوع الایصال لا یتصور بعد الایصال لان وجود الشی بدون اثره من الممتنعات فما وجه تخصیص النقض بهذه الآیه بالمعنی الثانی للهدایه وتقریر الجواب انا لا نسلم ان الهدی مطاوع للهدایه فیکون عباره عن الرویه والوصول بل معناه وجدان الطریق بمعنی سلوک السالک علیه کما صرح به المفسر فی شرح المقاصد ان معنی الآیه دعونا ثمود الی طریق الحق فاستحبوا الضلال

حلها

اي فقدان طريق توصل الى المطلوب على الهدى اي وجدان طريق توصل
اليه فلا ينتقض المعنى الاول بالآية المذكورة لانه يمكن ان يرى شخص
طريقا موصلا ويعتقده بان لم يسلك عليه ليصل الى المطلوب فان قيل
بان كلا المعنيين للهداية منقوض بهذه الآية فما وجه التخصيص بالمعنى
الثاني ساقط وما اجاب الفاضل اليزدي عن السؤال المذكور بعد
تسليم كون الهدى مطاوعا للهداية بالمعنيين من انه يمكن الضلال
مع رؤية الطريق دون الوصول فلا يخفى ما فيه قوله فيهما مع ان فيه
خلطا بين الهداية والهدى جواب بان للسؤال وجه الخلط ظاهر فان كلام السائل
يدل صريحا على ان الهدى في قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى بمعنى الاراءة
والايصال مع انهما معنيان للهداية لا الهدى وانت خبير بما فيه فانه يفهم
من القاموس ان الهدى والهداية بمعنى واحد فاين الخلط وقيل في وجه
الخلط انه فهم بعض المشاهير من كون الهداية بمعنى الاراءة ان الهدى بمعنى
الرؤية وليس كذلك بل هو وجدان الطريق ولا يخفى على المتأمل انه على هذا
يظهر وجه السقوط والخلط اذ حاصله ان كلام المحشي ينادي باعلى نداء على تغايرهما
فتأمل واعلم انه لو اسقط عن السؤال لفظ الاراءة في قوله على الاراءة واورد
بدله لفظ الرؤية وكذا لو اورد بدل لفظ الايصال الواقع في قوله على الايصال
لفظ الوصول لم يتوجه هذا الجواب كما لا يخفى على من له ادنى فهم قوله فيهما او نسبتهما
مفعول اورد

في مورد

في مورد النقض هذا جواب ثالث للسؤال حاصله ان الشارح لم يجعل مورد
النقض المعنى الثاني للهداية قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى حتى يتوجه
عليه سؤالكم من انه على هذا يكون النقض مشتركا بين المعنيين بل انما جعله قوله
تعالى واما ثمود فهديناهم وظاهر انه لا يتوجه عليه النقض الا بالمعنى الثاني دون
الاول ومن ههنا يظهر وجه عدول المحشي عن تقرير نقض الشارح بالآية مجاورة
الفاضل اليزدي من ان الهداية لو كانت بمعنى الايصال استلزمت الوصول
لا محالة فكيف يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق الى ان يموتوا لم يؤمنوا بنبيهم
صالح عليه السلام لان ذلك التقرير انما يتم لو جعل الشارح مدار النقض قوله تعالى
فاستحبوا العمى على الهدى مع انه ليس كذلك قال الشارح واحتمال التجوز مشترك
دفع لما اجاب القائلون بكون الهداية موضوعا للمعنى الاول عن الانتقاض
الواقع عليهم بالآية الثانية بيانه ان الهداية وان كانت موضوعة للمعنى الاول
لكن اريد منها في الآية الثانية المعنى الثاني على طريق المجاز فلا نقض ثم ان
المجاز مشترك بينكم وبين القائلين بكون الهداية موضوعة للمعنى الثاني
لان لهم ايضا ان يقولوا لدفع نقض يرد عليهم بالآية الاولى بان الهداية وان كانت
موضوعة للمعنى الثاني لكن يراد منها ههنا المعنى الاول مجازا فلا نقض في
هذه الصورة ايضا قوله الاحتمالات آه يعني ان في المعنيين اللذين يستعمل
فيهما الهداية اربع احتمالات اولها ان يكون المعنى الاول للهداية اي

الدلالة على ما يوصل الى المطلوب معنى مجازيا والمعنى الثاني اي الدلالة الموصلة
معنى حقيقيا وثانيها عكسه وثالثها ان يكون لفظ الهداية مشتركا بينهما اشتراكا
لفظيا وهو كون اللفظ الواحد موضوعا لكل واحد من معناه كذا في حاشية
الحاشية ورابعها ان يكون مشتركا بينهما اشتراكا معنويا وهو ان يكون
اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلي له افراد فالواضع قد وضع لفظ الهداية
بمعنى الدلالة ولها فردان دلالة على ما يوصل ودلالة موصلة ونقض المحشي الاشتراك
المعنوي في حاشية الحاشية بقوله سواء يكون له معنى اخر فرد او لا فتفسير فاسد لانه
يفهم منه ظاهرا ان احد المعنيين في الاشتراك المعنوي فرد للاخر مع انه
ليس كذلك بل يكون فيه المعنيان فردان لمعنى ثالث يكون اللفظ موضوعا
بازائه والظاهر هو الاحتمال الثاني لان نقلة اهل اللغة الهداية براه نمودن
والهادي براه نما دليل على ان المعنى الاول للهداية اي الدلالة على ما يوصل
ليس معنى مجازيا اذ لا يبين في علم اللغة الا المعاني الحقيقية اي الموضوعة
لها فيكون المعنى الاول ح معنى حقيقيا ولما كان لمانع ان يمنع قول المستدل
اذ لا يبين آه بانه قد يبين في كتب اللغة المعاني المنقولة ايضا فلا يلزم من
كون المعنى الاول تفسيرا للهداية في اللغة كونه حقيقيا لم لا يجوز ان يكون
منقولا اشار المحشي الى دفعه بقوله ومن المعلوم آه حاصله ان احتمال النقل
لما كان خلاف الاصل اي الراجح اذ الحقيقة هو الراجح فلا يصرف اليه

الا انه ورد

الا انه ورد وعرف اليه والا يلزم ترجيح المرجوح مقصود في ما نحن فيه فيجوز
النقل وتجويز المرجوح فثبت الجزء الاول من الاحتمال الثاني وهو ان المعنى الاول
للهداية معنى حقيقي وبطل الجزء الاول من الاحتمال الاول وهو كون المعنى الاول
للهداية معنى مجازيا ثم لما بين في علم الاصول انه اذا كان اللفظ مستعملا في المعنيين
وعلم وضعه لواحد معين منهما لكن لم يعلم انه وضع لمعنى اخر منهما ام لا فالاولى
ان يحمل على ان استعماله في المعنى الاخر على طريق المجاز لا على طريق انه وضع له
بان يكون مشتركا لا يكون المعنى الثاني للهداية الذي ثبت وضعها للمعنى
الاول على سبيل القطع وانتفى معنى حقيقيا بل مجازيا فبطل الجزء الثاني من
الاحتمال الاول وثبت الجزء الثاني من الاحتمال الثاني وبطل الاول كل منهما بكلا
جزئيه وكذا ابطل الاشتراك ووجه الاولوية المذكورة ان الحقيقة والمجاز لما كا
نا اكثر من الاشتراك فحمل اللفظ عليهما اولى من حمله عليه وههنا فائدة جليلة
يجب التنبيه عليها وهي انه اشار المحشي بقوله والظاهر آه الى الرد على قول الشارح
ان احتمال التجوز مشترك بان التجوز انما يمكن في المعنى الثاني للهداية لا الاول
فلا يكون التجوز ح مشتركا لانه لما ثبت حقيقة المعنى الاول علم فقال المحشي
لفظ الظاهر الذي يوهم تجويز خلافه وعدم قطعيته لانا نقول لما وجدنا
استعمال الهداية في المعنى الثاني ايضا والاصل في الاستعمال المعنى الحقيقي
اوهم هذا عدم قطعية المعنى الاول لكونه موضوعا له فقط فتعبيره عن لفظ

الظاهر المشعر بعدم قطعيته قوله قد صرح المص في شرح المقاصد آه تأييد على حقيقته
المعنى الاول بقول المص حاصله ان القول الثاني اي القول بحقيقة المعنى الثاني
اي القول بحقيقة المعنى الثاني للهداية مما اخترعه بعض المعتزلة والاصل النبي عند اهل
اللغة فيندفع به التدافع الذي اورده جدي واستاذ استادي كمال المحققين
المتاخرين قدس سره بقوله انت خبير بان في كلامي المص في شرح المقاصد
وحاشية الكشاف تدافعا لان ما في شرح المقاصد يدل على ان المعنى الثاني
اختراعي وليس في اللغة وما في حاشية الكشاف يدل على انه معنى لغوي
لا اختلاف في استعمال اللفظ فيه بل اختلاف المعتزلة عليه وبالنقل عن الجوهري
على ما سيأتي الخ يخالف حاشية الكشاف على ما لا يظهر بالتأمل انتهى وتقرير
الدافع بان ما حكم به المص في شرح المقاصد من اختراعية المعنى الثاني الهداية
اي الايصال يدل على انه ليس مستعملا في اللغة وما فهم من حاشية الكشاف
يدل على استعمال الهداية في الايصال على تقدير تسليمه بعينها وتقرير الاندفاع
انه ما حكم المص في شرح المقاصد بان المعنى الثاني الهداية مخترع غير مستعمل بل
انما حكم فيه باختراعية حقيقة المعنى الثاني وهو لا ينافي ما في حاشية الكشاف
لانه انما يدل على استعمال الهداية في المعنى الثاني لا على كونه موضوعا له حتى يكون
معنى حقيقيا لها قوله قدس سره وما نقل عن الجوهري وسيجي بيانه فانتظره
منتفقا قال الشارح والمنافقة في امتناع حمله اي حمل قوله تعالى انك

لا تهدي من احببت على هذا المعنى اي المعنى الاول المهداية محال ثم بين وجه
المنافاة في منتهيه بقوله اي يمكن ان يقال الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت بمعنى الدلالة على ما يوصل بمعنى انك لا تتمكن من اراءة الطريق
لكل من احببت بل انما يمكنك اراءته لمن اردنا انتهى ولما اعترض عليه الفاضل
التبريزي بثلث وجوه احدها يفهم من كلامه ضمنا وهو الذي اشار اليه المحشي
ان محل الخلاف آه حاصله ان تفسير لا تهدي بلا تتمكن تفسير بالمعنى المجازي
وهو ليس محل الخلاف اذ محله انما هو المعنى الحقيقي بل تصحيح ارادته ام لا في
هذه الاية والباقيان مذكوران في كلامه صريحا اشار الى اولهما بقوله وان
احتمال المجاز مشترك آه حاصله انه كما ارتكبتم المجاز لدفع نقض يرد على المعنى
الاول لك ان ترتكب التجوز في قوله تعالى فهديناهم بان يقال معناه
قربناهم الى الهدى بان اظهرنا عليهم مقدمات الايصال الى الحق من بعث الرسول
واظهار المعجزة على يده فاستحبوا العمى الهدى فلا نقض على المعنى الثاني
بالاية الاولى الخ فيكون احتمال المجازية مشتركا والى ثانيهما بقوله ان التخصيص
آه حاصله ان عدم تمكنه صلى الله عليه وسلم عام لكل واحد من امة الدعوة
فلا وجه لتخصيصه لمن احببت فع الاولين بقوله حاصله لو فتح ان ليس قول
الشارح في منتهيه بمعنى انك لا تتمكن انه تفسير لاصل معنى لا تهدي حتى
يقال انه معنى مجازي ويتجه عليه الاخر فان المذكوران بل مراده نفي الارادة

يجب نفي التمكين يعني انك لا ترى طريق الاسلام لاحد بناء على ان الاراده
لا يتصور الا بالتمكين ولما لم يمكن منك التمكين عليها لان التمكين لا يكون
الا من جهته نصب الدلايل وخلق المعجزات وهو ليس بنفي الاراده واراد به المعلول
وهو نفي الاراده حقيقه وفيه ان المعجزات والكائنات مخلوقة له تعالى فالازم
منه ان لا يكون الرسول صلى الله عليه وسلم هاديا بل الهدايه قائمة بهما والكائنات
هداية الله تعالى متممة لهداية الرسول صلى الله عليه وسلم فلاح نفي الهدايه يصح
عنه صلى الله عليه وسلم ودفع الثالث بقوله وكان في هذه الايه تسلية للنبي
صلى الله عليه وسلم الخ يعني ان تخصص عدم تمكنه على اراءة الطريق لمن احبّ
انما هو تسلية النبي ودفع حزنه حين دعا عليه السلام لبعض اقاربه واحبابه الى
الايمان ولم يؤمنوا فالتخصيص انما هو لخصوصيه محل نزول الايه وبهذا اندفع
ما اجيب عن الاعتراض الثالث بان لحبه صلى الله عليه وسلم عامة لجميع
امة الدعوة فمراده عز شانه من قوله من احببتَ ليس فرد معين من امته ليرد
عليه الاعتراض بل اراد كل واحد واحد من امته صلى الله عليه وسلم على سبيل
العموم كما يدل عليه لفظ من الموضوعة للعموم ولذا قال هذا المجيب انه يمكن
توجيه المنافاة التي بينها الشارح في حاشيته بانه يجوز ان يكون معنى الايه
انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لجميع امتك التي تحب
تحبك اياهم بل لبعضهم الذين ارذنا ردنيهم الطريق بغيه وهم الى فردق

وبعض

وبعض العابدين فمن وصلت اليهم شريعتك تفصيلا ووجه الاندفاع ظاهر
لان شأن نزول هذه الايه يقتضي التخصيص لا التعميم ولفظ من يجي للخصوص ايضا
ولا يمكن ان يقال قوله للمنافاة آه اشارة الى ان لا تهدي على معناه الحقيقي
وانما التجوز في الاسناد بناء على تنزيله منزلة العدم كما في قوله تعالى وما رميت
اذ رميت لعدم متممات الهدايه وهي المعجزات في يده صلى الله عليه وسلم لانه
يمكن التجوز في الاسناد في قوله تعالى فهديناهم ايضا بان يقال ان لفظ الهدايه
على معناها الحقيقي اي الايصال وانما نسب اليهم لتقريبهم اليه بظهور المعجزات
الدالة عليه فاحتمال المنافاة بالتجوز في الاسناد مشترك فما وجه التخصيص
قوله فان الدلالة آه يعني ان الهدايه بمعنى الدلالة على ما يوصل لما كانت عامة
وشاملة لجميع امة الدعوة يكون عدم تمكنه صلى الله عليه وسلم ايضا عاما فكيف
يكون مخصوصا بالاحباب قوله وذلك لان نقول آه هذا تقرير اخر للمنافاة بانه
ان الهدايه بالمعنى الاول اي الدلالة على ما يوصل اعم من الدلالة الموصلة
لانها قد يكون معها كما اذا ارى احد لاحد طريقا يوصل الى المطلوب وسلك
عليه فيصل السالك الى البغيه وقد لا يكون معها كما اذا اراه ولم يسلك
عليه فلم يصل اليه ففي قوله تعالى لا تهدي من احببت ذكر العام اي الهدايه
بمعنى الدلالة على ما يوصل واراده الخاص وهي الدلالة مع الايصال فالنفي
حقيقه انما يرجع اليه لا الى العام حتى يتوجه عليه النقض بان نفي الهدايه مطلقا

منه غير صحيح لان من شان النبي صلى الله عليه وسلم اراءة الطريق
فيكون ح حاصل معنى الاية انك لا توصل لا صدا الى المطلوب لان
الايصال انما هو من شاني لا من شانك وانما شانك اراءة الطريق وما كان
برده سوال هو ان العام ليس بموضوع للخاص حتى يكون اطلاقه عليه اطلاقا
حقيقيا بل مجازي وقد كان الكلام في المعنى الحقيقي دفعه المحشي بقوله من حيث انه
هو فليس ة مجازاه توضيحه انه لما كان في الخاص امران الخصوص والعموم وكان
اطلاق العام على الخاص من جهة اعتبار الخصوص فيه مجازا بالعدم وضعه وبالاعتبار
الثاني حقيقيا لان في هذه الصورة لم تبق بين العام والخاص فرق اصلا فيكون
اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع قطع النظر عن خصوصيته
اطلاق حقيقي اذا عرفت هذا فاعلم ان ارادة الدلالة مع الايصال التي
هي فرد خاص للهداية بالمعنى الثاني منهما انما يكون من جهة الاعتبار الثاني
فلا يكون اطلاق الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل على الدلالة الموصلة ح
الا اطلاقا حقيقيا لا مجازا بالاتفاق ان قياس صورة النزاع على اطلاق
الانسان على زيد قياس مع الفارق لان في الانسان وزيد عموم بحسب
الصدق وفي الدلالتين عموم بحسب التحقق لانا نقول ان القياس ة في مجرد
اطلاق العام على الخاص لا في ساير الامور وانت خبير بما في كلام المحشي
من الاختلال فانه على تقدير ارادة والدلالة مع الوصول من الدلالة على ما يوصل

من

من حيث هي ما اي لم يكن بينهما فرق فيفيها لا يكون الا بنفي كل افراد الدلالة على
ما يوصل فعاد د انتقض فيغير فان شان النبي صلى الله عليه وسلم كان اراءة
الطريق بلا مرتبه ولا يمكن الجواب عنه بان النفي ة راجع حقيقة الى الطبيعة
كما اجيب عنه قاضي مبارك شاه
من حيث هي اي الارادة من حيث هي على طريق موضوع مهملة القدما بل هو اسقط
نفي الفرد الخاص اي الدلالة مع الوصول فان الطبيعة من حيث هي تنفي بانتفاء
فرد ايضا كما تقرر في موضعه فالهداية ح باقية على معناها الحقيقي ولا تجوز لانا
نقول ان النفي الداخل على الفعل يفيد سلبه على العموم في العرف واللغة
فنفي الهداية ح لا يمكن الا بانتفاء الافراد باسرها على انه يلغو ح قول المحشي
ذكر العام وارادة الخاص من حيث انه هو والقول بان كلام المحشي مبني على
تصريح الشيخ ابن الهمام ان اطلاق الكلي على الفرد مطلقا حقيقة قول لا ينفع
اليه فان تصريحه انما هو في الاثبات دون النفي فانه يقول ارادة فرد معين من
النكرة المنفية في از قوله وما قال اما صاه هذا دفع لما يرد على ما قال المص في شرح
المقاصد ان الايات المشتملة آه من ان حمل المص في شرح المقاصد الهداية
الواقعة في الايات المشتملة على اسنادها اليه تعالى على خلق الايمان والا
هتداء الذي هو الايصال الى المطلوب يدل على انها موضوعة للايصال وهو كما
ترى لانه يخالف ما قد ثبت من اللغة كما عرفت وقس عليه حال الاضلال
والضلال بان هذا الحمل ليس من جهة انها موضوعة للايصال بل من جهة ان

الخاص هو العام فالهداية في الحقيقة موضوعة للدلالة على الايصال لكن لما كان
الايصال فردا لها داخلا منها اريد بها هاهنا الايصال دفعا لما قال المحشي منع ودون
يجب لان ارادة خلق الايمان من الهداية بمعنى الدلالة على الايصال وكذا خلق
الضلال من الاضلال لا يتجه طريقها في ان العام هو الخاص من حيث هو بل
يجوز ان يكون بطريق المجاز لكن لما كان ارادة الحقيقة اولى من المجاز كان
الحمل عليها اقوى وانسب وبليق لا حاجب قوله ونحوه كقوله تعالى يهدي من يشاء
ويضل من يشاء قوله راجحة عندنا اي عند الاشاعرة قوله قائل متعلق بكلا
القولين اي قوله حاصلا آه وقوله وذلك ان نقول آه فهذا اشارة الى عدم
تمامية وجه المنافاة كما نبه لك سابقا فتذكره قال الشارح قال المص في
حاشية الكشاف هذه محاكمة بين الفريقين بان تعريف الفريق الاول مبني
على ان الهداية تتعدى الى المفعول الثاني بواسطة الجار اي الى واللام لا مطلقا
سواء تعدى بنفسها اليه او بواسطة حرف الجر فلا يكون كون الايصال
معنى الهداية على تقدير تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني فلا ينتقض المعنى
الاول بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت لان الهداية فيه متعدية بنفسها
الى المفعول الثاني المقدر وهو الحق فيراد منها الايصال وتعريف الفريق
الثاني مبني على ان الهداية تتعدى بنفسها الى المفعول الثاني لا مطلقا
سواء كانت متعدية بنفسها او بواسطة الحرفين المذكورين فلا يكون ان

على

على تقدير كونها متعدية الى المفعول الثاني بواسطة حرف الجر ان معناها ارائة
الطريق فلا ينتقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لان المراد من الهداية
فيه ارائة الطريق اذ هي متعدية الى المفعول الثاني المقدر اي الحق بواسطة
اللام او الى فاذن يكون تعريف كل واحد من الفريقين للهداية صحيحا قوله وهذا
القرآن يهدي الناس للتي اي الطريقة التي هي اقوم والمراد منها الايمان
والاعمال الحسنة بهذه الآية المفعول الاول محذوف في المنتهية بعض الناظرين
من المشهورين قد زل في قراءة قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن
الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين فقرأ الى صراط مستقيم بعد قوله
ولكن الله يهدي من يشاء وتوهم ان هذا الكلام ينقض بهذه الآية فان
الهداية الواقعة في موضعين آه بمعنى الايصال بقرينة التخصيص مع ان الهداية
في الموضع الثاني متعدية بالى انتهى ووجه الزلة ظاهر فانه لم يقع في القرآن
المجيد الى صراط مستقيم بعد قوله ولكن الله يهدي من يشاء حتى ينتقض كلام
المص به قوله ولا يتوهم من هذا الكلام اي كلام المص في حاشية الكشاف الاشتراك
اللفظي آه دفع توهم نشأ من ان كلام المص في حاشية الكشاف يدل على
ان الهداية موضوعة لكل واحد من معنى الايصال وارائة الطريق وهذا هو الا
شتراك اللفظي مع انه قد ثبت نفيه بالدليل كما عرفت بان كلام المص انما
يدل على تعدد استعمال الهداية تارة في الايصال اذا كانت متعدية

نفسها الى المفعول وتارة في ارادة الطريق وهي اذا كانت متعدية اليه بواسطة
حرف الجر لا على تعدد وضعها للمعنيين المذكورين حتى يكون استعمالها فيهما
على طريق الاشتراك اللفظي قوله ولا يتوهم الخ ان التزام التقييد اه جواب
لتوهم آخر يتوهم وروده على ما سبق من كون الدلالة على ما يوصل معنى حقيقيا
للهداية بان يتوهم انه يفهم من حاشية الكشاف ان فهم الدلالة على ما يوصل
من الهداية انما يكون اذا كانت مقيدة بكلمة اللام او الى والتقييد من امارات
المجاز فيلزم ان يكون دلالة الهداية على ما يوصل مجازية مع انه قد ثبت من
اللغة انها حقيقة وتقرير الجواب انا لا نسلم ان الهداية مقيدة بحرف
الجر وانما هي مقيدة بالمفعول الثاني بواسطة حرف الجر فهو واسطة التقييد بها
فيد بها دان توهم ان الهداية وان لم تصر مقيدة بحرف الجر لكنها مقيدة بالمفعول
الثاني بواسطة والتقييد من امارات المجاز فعاد الاشكال فيقرر بدفع بان التقييد
الهداية بالمفعول الثاني انما هو من جهة ان المفعول من لوازمها يتوقف
فهم الفعل المتعدي عليه وهذا التقييد ليس من امارات المجاز اذ التقييد
الذي هو منها بمعنى انه لا يفهم المعنى الحاصل بالتقييد اذا ترك التقييد بل يفهم
غيره وهو لا يوجد اذ لو ترك المفعول الثاني للهداية اما يجعلها تارة فتنزله
الغير المتعدي الى المفعول الثاني كما في هدى في التنزيل والله الهادي واما مع قطع
النظر عنه لا يفهم منها معنى آخر بل انما يفهم منها في الصورة الاولى الدلالة على

ما يوصل

ما يوصل وفي الثانية لم يفهم معنى اصلا وبهذا اندفع ما افاده جدي واستاد
استادي كمال المحققين المتاخرين قدس سره بقوله اعلم ان من امارات
المجاز عندهم التزام التقييد بمعنى ان لا يفهم ذلك المعنى بدون التقييد كظلمة
الكفر ونور الايمان وان ترك التقييد يفهم شيء آخر غير ذلك المعنى كمطلق
الظلمة والنور فتوهم التجوز انما يتم اذا ثبت ان المعنى الاول لا يفهم بدون
التقييد بل يفهم الثاني كما اشار اليه قول المص في حاشية الكشاف قد عمم المحشي
ان المتعدي بالحرف مقيد بالمفعول والحرف واسطة في التقييد كما عرفت والا
فلا دخل بقوله الحرف واسطة دائما قلنا بيانا فلان الحرف انما يكون واسطة لتقييد
الفعل بالاسم وايصال معناه اليه وهذا هو معنى التقييد بالحرف لا ان يكون
الحرف نفسه متعلقا قيدا للفعل فان استعمال الحرف بغير ان يكون وصلة الى الاسم
لا يصح البتة فما وجه التخصيص انتهى وبيان الدفع انه ليس التقييد الا التقييد
بالمفعول الثاني الذي هو من مقتضيات الفعل المتعدي الى المفعول الثاني بواسطة
حرف الجر وهذا التقييد ليس من امارات المجاز لعدم صدق تعريف التقييد
الذي هو منها عليه وانما اورد المحشي قوله الحرف واسطة في التقييد لزيادة
الايضاح بان المتعدي بالحرف الى المفعول الثاني انما هو مقيد بالمفعول الثاني
لا الحرف وما قال عمي قدوة المحققين المتاخرين وتبعه بعض الافاضل من
ان لفظ الهداية على ما قال صاحب الكشاف يفهم منه بدون انضمام

الى واللام معنى الايصال ومع انضمامها يفهم منها معنى الارادة فيه اشارة
مجازيته فعنه ان كلام صاحب الكشاف لا يدل الا على ان الهداية اذا
تعدت بنفسها الى المفعول الثاني يفهم منها معنى الايصال ولا يدل على انه
بدون انضمام الى واللام اليها يفهم منها الايصال بل ساكت عنه ولا نسلم
عدم الانضمام ان يكون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني لجواز
ان لم يذكر المفعول الثاني لها بناء على جعلها نازلة منزلة الفعل الغير المتعدي
الى المفعول الثاني **قوله** وقد نقل الجوهري حيث قال في الصحاح وهديته الطريق
والبيت هداية اي عرفته هذه لغة الحجاز وغيرهم يقول هديته الى الطريق والى
الدار حكاها الاخفش انتهى حاصل ما قاله الجوهري ان الهداية ليست الا بمعنى
الدلالة على ما يوصل اي الارادة الا انها في لغة الحجازي تتعدى بنفسها وفي غيرها بالجر
فغرض المحشي من ايراد قول الجوهري ع اما ايماء الى جواب اخر للمنع الثاني بعد
تسليم ان المتعدي بالحرف مقيد به تقريره ان الهداية بمعنى الدلالة على
ما يوصل وان كانت مقيدة بحرف الجر لكن هذا التقييد ليس من امارات المجاز
فان الجوهري قد نقل ان الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني في لغة
الحجاز فيقال هديته الطريق ولا ريب في ان الهداية في هذا القول ليست
الا بمعنى الارادة فلو كان التقييد بحرف الجر من التقييد الذي هو من امارا
المجاز وعلم بانها لما فهم منها في هذا القول معنى الارادة لانك قد عرفت

ان

ان التقييد الكذا اي عبارة عن ان لا يفهم المعنى الحاصل بالتقييد بدونه واما
ع واما تعريض على المص بان حكمه في حاشية الكشاف ان في صورة كون الهداية
تتعدى بنفسها الى المفعول الثاني يفهم منها الايصال مخالف للمنقول من الجوهري
فانه يدل على انه يستعمل في لغة الحجاز متعدية بنفسها فيقال هديته الطريق مع
انها في هذا القول ليست الا بمعنى الدلالة على ما يوصل لا الدلالة الموصلة وينبغي
ان يعلم انه على كلا غرض المحشي يكون ذكره قول الجوهري ان الهداية تتعدى
بالحرف في لغة الحجاز استطرادا اذ لا دخل له في الجواب والتعريض فان قيل ان
محصل كلام الجوهري ان لفظ الهداية مشترك لفظي بين كلا المعنيين فان اهل
الحجاز يستعملونها فيهما مع تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني وكذا في لغة غيرهم
يستعمل في كلا المعنيين مع تعديتها الى المفعول الثاني بالحرف عندهم اقول كلامه
انما يتم لو ثبت ان لفظ الهداية عند الجوهري موضوعة للايصال ايضا مع ان
كلامه السابق المنقول منه انفا يدل على خلافه حيث قال الهدى الرشاد
والدلالة يؤنث ويذكر يقال هداه الله الذين هدى **قوله** في التفسير الاول آه
لما يرد على الشارح بانه فسر السواء بالوسط كما هو الظاهر حيث قال الجوهري
في الصحاح سواء الشيء وسطه فيكون معنى هدانا سواء الطريق حينئذ هدانا الطريق
الذي هو اوسطه اي لا ارتفاع فيه ولا انخفاض مثلا وسواء كلمتي عدل و
الطريق العدل هو الذي لا يكون فيه ارتفاع وانخفاض لا يلزم التكلفات الثلث

جزاء لو

كما يلزم في التفسير الاول حيث اريد من السواء الاستواء ثم جعل الاستواء بمعنى
المستوي واضيف الصفة الى موصوفها فلم يترك الشارح ذلك التفسير اشار المحشي
الى دفعه بوجوه اربع لكن ثلث منها مبنية على تسليم ان المستوي تفسير للسواء و حاصلها
والرابع منها على انه تفسير للام العهد في الطريق وبهذا افرده عن الثلث الاول
بقوله ويحتمل ان يكون آه فحاصل الوجه الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله
فان السواء اما بمعنى المستوي انا لا نجعل السواء بمعنى الاستواء اولا ثم نجعل
الاستواء بمعنى المستوي واضيف الصفة الى الموصوف حتى يلزم منه التكلفات الثلث
بل نجعل السواء اولا بمعنى المستوي كما فسره صاحب الكشاف في قوله تعالى سواء
للسائلين فلا يلزم ح الا تكلفان وهو جعل السواء بمعنى المستوي ثم اضافة
الصفة الى موصوفها الا الثلث فعلى هذا الوجه يكون المستوي بيانا لمعنى السواء
وحاصل الوجه الثاني الذي اومى اليه بقوله او بمعنى الاستواء انه يراد من السواء
الاستواء ويعبر عنه في الفارسية براست شدن ثم يجعل صفة للطريق على المبالغة
على طرز قولهم زيد عدل فيكون تقدير الكلام ح في الاصل الطريق الاستواء فلا
يلزم ح الا التكلفان المذكوران في الوجه الاول دون الثلث وحاصل
الوجه الثالث الذي نبه عليه المحشي بقوله او بمعنى الوسط انه يراد من السواء
الوسط كما فهم المورد فوصف به الطريق كناية عن الطريق المستوي لانه
مطروقه فلا يلزم ح الا تكلف واحد وهي اضافة الصفة الى موصوفها ويكون

قول

قول الشارح اي الطريق المستوي بيانا لحاصل معنى سواء الطريق على احد الوجهين
وحاصل الوجه الرابع الذي اورده بقوله ويحتمل ان يكون آه ان المستوي تفسير للطريق
الذي وقع في قوله سواء فالمستوي ح يكون بيانا للام العهدي في الطريق لا تفسير
للسواء حتى يلزم منه التكلفات المذكورة فيكون تقدير الكلام ح هو اما سواء
الطريق المستوي والسواء ح اما بمعنى الاستواء او بمعنى الوسط فلم يلزم انه ترك
الشارح تفسير السواء بالوسط لانه داخل في التفسير الاول ولا يلزم منه التكلفات
الثلث المذكورة قوله وفي التفسير الثاني اي قوله والصراط المستقيم قيل ان
التفسير الاول بالنظر الى السواء والثاني بالنظر الى الطريق ولا يخفى ما فيه فان
التفسير الاول ليس تفسيرا بالنظر الى السواء في جميع الاحتمالات الاربع المذكورة
كما عرفت آنفا على ان التفسير الثاني تفسير بالنظر الى مجموع السواء والطريق
لا الطريق فقط لانه من البين ان الصراط تفسير للطريق والمستقيم للسواء قوله
اشارة الى ان الطريق المستوي آه اعلم ان الطريق المستوي والصراط
المستقيم اللذين وقعا تفسيرين لسواء الطريق لا بد ان يكونا متحدين التشبه
والا لم يكونا تفسيرين له والمستقيم لما لم يكن الا واحدا لانه قد قيل فيه بالجنس
والنوع لانه عبارة عن اقصر البعد بين الطرفين سواء كان جسما او سطحا
او خطا وهو لا يكون الا واحدا الا يكون الصراط المستقيم الا طريقا واحدا فليكن
الطريق المستوي ح ايضا واحدا والا انتفى الاتحاد بينهما فيكون ما تفسر الثاني

ح اشارة الى ان كلا من الطريق المستوي والصراط المستقيم طريق واحد ومنه يستنبط
وجه قول المحشي ان المراد بالاستواء الاستقامة لانه لما ثبت اتحاد المستقيم
والمستوي اللذين هما مشتقان لزم منه اتحاد الاستقامة والاستواء اللذين
هما مبدءان لهما لان اتحاد المشتقين يستلزم اتحاد المبدئين ولهذا يعبر عن
الاستقامة ايضا بالفارسية براست شدن ثم اعلم ان اقتصار المحشي في ماهية
المستقيم على تفسيره بخط المستقيم حيث قال هو اقصر الخطوط الواصلة بين
النقطتين وهو ليس الا خطا واحدا انتهى مما لا وجه له **قوله** وحاصل التفسير الثاني
ان المراد بالصراط المستقيم آه اشارة الى دفع ما اورده السيد ابو الفتح
على قول الشارح والمراد به نفس الامر عموما من ان المقصد الحقي من جملة نفس
الامر فعد نفس الامر على وجه العموم طريقا غير مناسب انتهى وحاصل الدفع ان كلام
المورد انما يتم لو كان المقصد الحقيقي من افراد نفس الامر ونحن لا نسلم لم لا
يجوز ان يكون المقصد الحقيقي نفس الامر بمعنى مطابق العقائد الحقة عموما اي
ممكن عنه لها فان قلت سياق قول الشارح والمراد به آه يدل على انه
تفسير سواء الطريق فينبغي للمحشي ان يرجع ضميره الواقع فيه الى سواء
الطريق مع انه قد ارجعه الى الصراط المستقيم حيث قال ان المراد بالصراط
المستقيم مطابق العقائد الحقة عموما فما وجهه قلت لما كان الصراط المستقيم
سواء الطريق ذوبيا بتفسير ارجعه اليه وارجاعه اليه عين ارجاعه الى سواء
تعين
الطريق

الطريق لا يقال لم حمل المحشي نفس الامر على مطابق العقائد الحقة التي لا يكون
الا اتفاقيات مع ان الظاهر منها ما هو اعم منه ومن مقابله لانا نقول ان لفظ
نفس الامر مطلق غير مقيد والمطلق اذا اطلق يتبادر منه الفرد الكامل وليس
الفرد الكامل لنفس الامر الا مطابق العقائد الحقة عموما دون غيره ومن هذا
يستنبط جواب الايراد الثاني الذي اورده ذلك المورد من ان الحكم
بوقوع البداية على وجه العموم غير صحيح اذ يخرج العلم بما لا يقدر على تحصيله
لكنه الواجب ثم المراد من مطابق العقائد الحقة مطلق المطابق على طريقة
المهملة لا المقيدة بانه تخرج بعض الاحكام المتعلقة من احوال السموات والارض
وما فيهما لانه يصير العموم منه او صدق المهملة لا يقتضي وجود جميع افراد موضوعها
وقد وقع في بعض نسخ الحاشية بدل قول مطابق مطلق ذلك تقريره ظاهر **قوله**
والاول اي مطابق العقائد الحقة عموما انسب لانه مناسب آه اعلم انه قد اشار
المحشي بهذا القول الى رد ما قال الفاضل اليزدي في وجه الانسبية من حصول
البراعة الظاهرة بالنسبة الى قسمي الكتاب بان وجه الانسبية هو ما ذكرناه
لا ما ذكره لان براعة الاستهلال عندهم عبارة عن اتيان الفاظ مخصوصة
بمقصود الكتاب في الخطبة ومن الظاهر ان سواء الطريق الذي اريد به
مطابق العقائد الحقة عموما ليس كذلك اذ هو غير مختص بمقصودي الكتاب
اي المنطق والكلام لانه يوجد في غيرهما ايضا **قال الشارح** التوفيق جعل الاسباب

موافقة للمطلوب سواء كان خيرا او شرا وهذا معناه اللغوي واما معناه العرفي
فقيل عند بعض المتكلمين الدعوة الى الطاعة وعند بعضهم خلق القدرة على الطاعة
وعند بعضهم خلق الطاعة ولهذا لا يستعمل في العرف والشرع الا في الخير
فعلى الاول من المعنى العرفي يكون هذه الفقرة تأكيدا لقوله هدانا سواء الطريق
وعلى الاخيرين يكون تأسيسا ان حملت على الدلالة الموصلة قوله لان الطلبة
يعني ان هذا المقام مقام الحمد ولما كان حمد الحامد بالنعم التي تصل اليه من
المحمود اقوى من حمده بالنعم التي لم تصل منه اليه ينبغي ان يكون لنا متعلقا
بامر استفادته وصول النعمة وهي مرافقة التوفيق الى الحامد اي المصنف ليكون
حمده له تعالى على وجه الكمال والاقوى وهو الحصل الاعلى تقديره ان يكون لنا
متعلقا بالرفيق دون غيره كما نبه عليه المحشي في منهيه بقوله لانه يحمل على ذلك
التقدير ان يكون رفيقا لنا او تعيرنا كما يقال اعطيت زيدا او سالا جلبك
انتهى **قوله** تقدم ما في حيز المضاف اليه آه حاصله ان تقدم ما في حيز المضاف اليه
اما على المضاف اليه فقط دون المضاف او مع المضاف ايضا فعلى الاول يلزم
الفصل بمعمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه وعلى الثاني يلزم تقدم
المضاف اليه على المضاف لانه بالتقدم معمول المضاف اليه على المضاف يدا لا
يتقدم المضاف اليه على المضاف البتة لاستلزام تقدم المعمول تقدم العامل
مثلا الا زمان باطلاق واعلم انه على تقرير المحشي يكون ضمير عليه الواقع في

قول

قول الشارح لامتناع تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه عائدا الى المضاف
اليه دون المضاف كما قاله الفاضل اليزدي لانه على هذا يلزم استحالة واحدة فقط
وهو تقدم المضاف اليه على المضاف وهذه الاستحالة عين الاستحالة المنتبه
في الوجه الثاني فلم يكن ح بين الوجهين فرق الا بحسب اللفظ ومراد الوجه
الاول بالنظر الى خصوص المضاف والمضاف اليه والثاني بالنظر الى مطلق
العامل والمعمول دون المعنى والمآل **قوله** فالفرق بين الوجهين اللذين اورد
هما الشارح بعدم مساعدة اللفظ تعلق لنا برفيق ان الوجه الاول منهما
وهو الذي اوفى اليه الشارح بقوله لامتناع آه بالنظر الى المضاف اليه و
معموله ويلزم احدى الاستحالتين لا على التعيين اما الفصل بمعمول المضاف اليه
بين المضاف والمضاف اليه او تقدم المضاف اليه على المضاف كما عرفت
والوجه الثاني منهما وهو قوله ولان المعمول آه بالنظر الى مطلق العامل
ومعموله لا بالنظر الى خصوصية المضاف والمضاف اليه فان كان العامل
مضافا اليه وهو رفيق والمعمول اي لنا معمولا للمضاف اليه ولزم تقدم
المضاف اليه على المضاف فقط تقريره ان المعمول لا يصح وقوعه الا
فيما صح الوقوع عامله فيه فلو تعلق لنا برفيق لكان يصح ان يقع الرفيق
موقع لنا الذي هو تقدم على المضاف فيلزم تقدم المضاف اليه اي
الرفيق ح على المضاف اي الخبر وهو تحت لنا او لا فلانه لا يلزم من تقدم

تقدم معمول المضاف اليه على المضاف تقدم المضاف اليه على المضاف
بل تقدم المضاف اليه بناءً على ان المضاف عامل في المضاف اليه وتقدم
المعمول يستلزم تقدم العامل والجواب عنه بوجوه اما اولاً فيمنع الاستلزام
المذكور كليا فان تقدم المعمول بالفعل وان استلزم صحة تقدم عامله لكن لا نسلم
ان صحة تقدم المعمول يستلزم صحة تقدم عامله فتقدم ثنا وان استلزم صحة تقدم الرفيق
الذي هو عامله النتيجة لكن صحة الرفيق لا تستلزم صحة تقدم خبر الذي هو عامله
عليه حتى يلزم فيه تقدم المضاف على المضاف اليه واما ثانيا فبان تقدم
المعمول من حيث انه ملزوم فيقدم على ما تقدم العامل من حيث انه لازم
فيلزم تقدم المضاف اليه على المضاف بحسب الرتبة واما الثاني فيمنع ان المضاف
عامل في المضاف اليه ليستلزم تقدمه تقدمه بل العامل فيه حرف الجر من
من واللام وغيرهما فتامل في الاجوبة واما رابعا فيما قيل بعد تسليم ان المضاف
عامل في المضاف اليه من انا لا نسلم انه اذا تقدم المضاف اليه على المضاف
بقي معمولا حتى يقال ان تقدمه يستلزم تقدمه واما ثانيا فلانه لا ريب في
انه لا يلزم ح في الواقع الا استحالة واحدة وهو تقدم المضاف اليه على المضاف
فلا يكون ح بين الوجهين فرق الا بحسب اللفظ كما لا يخفى قال بعض الا
عاظم مد الله ظله الظليل يوفر الوجه الاول بان امتناع تقدم معمول المضاف
اليه على المضاف من ضروريات العربية من غير ابتناء على لزوم تقدم المضاف

اليه على

اليه على المضاف الذي هو ممنوع وقرر الوجه الثاني بلزوم هذه الاستحالة لظهر الفرق
انتهى قال المحشي في حاشية المنهية النسخ ههنا مختلفة بعضها مع الواو في قوله
ولان ومع اليه في قوله المضاف اليه وبعضها مع الواو فقط بدون اليه وبعضها
بالعكس وبعضها بدون الواو وبدون اليه والظاهر ان النسخ اللتي بدون الواو
وبدون اليه اولى والظاهر ان النسخ اللتي بدون الواو غير صحيحة لان امتناع تقدم
ما في خبر المضاف والمضاف اليه عليهما من ضروريات العربية لا يحتاج الى
البيان انتهى فالتوجيه الذي ذكره المحشي الفرق بين الوجهين انما هو بالنظر الى
النسخ الاولى قوله فيها وبعضها مع الواو فقط بدون اليه بهذا الامتناع تقديم
ما في خبر المضاف عليه اي المضاف سواء كان معمولاً للمضاف والمضاف اليه
ولان معمول لا يقع آه قوله فيها وبعضها بالعكس اي بدون الواو في قوله ولان
ومع اليه في قوله في المضاف اليه فيكون ح قوله لان آه دليلاً لقوله للامتناع
ويكون ضمير عليه في قوله المضاف اليه عليه عائداً الى المضاف فالحاصل ان
تقدم ما في خبر المضاف اليه على المضاف ممتنع لان خبر المضاف اليه يكون
معمولاً له فلو صح تقديمه على المضاف صح تقديم المضاف اليه على المضاف
لاستلزام تقدم المعمول تقدم العامل ولا يجوز ان يعود الى المضاف اليه
لان التقديم ما في خبر المضاف اليه على المضاف اليه صورتان احدهما تقديمه
على المضاف وثانيهما على المضاف اليه فقط ومن البين ان الدليل الذي

اورده الشارح بقوله لان المعمول آه لا ينطبق الا على امتناع الصورة الاولى
دون الثانية كما لا يخفى على من له ادنى لب فلم يتم التقريب اذ لم يثبت الدليل
امتناع كلتا الصورتين الذي هو المقصود **قوله فيهما** وبعضها بدون الواو وبدون
اليه فيكون العبارة هكذا الامتناع تقدم ما في خبر المضاف عليه لان المعمول
آه فعلى هذه النسخة الصحيح يكون قوله لان آه دليلا للامتناع فالحاصل ان ما في
خبر المضاف لا يخلو اما ان يكون معمولا للمضاف او المضاف اليه فلو تقدم عليه
يلزم ان يكون المضاف او المضاف اليه مقدما على المضاف لان المعمول
لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فيه **قوله فيهما** والظاهر آه فعلى النسختين
فيهما حرف الواو وعلى قوله لان يكون قوله لامتناع وقوله لان دليلان لعدم
مساعدة اللفظ لتعلق لنا بالرفيق وعلى النسختين السابقتين يكون مجموع
قوليهما المذكورين دليلا واحدا عليه **قال الشارح** او يكفيه رائحة من الفعل
قال الفاضل اليزدي وذلك لانه لما كان ظاهرا للتعلق بالفعل بالذات فيما
وجد ايصح الاستنباط معنى الفعل والنثرا ما ولو بنا خرا عنه صح ان يعمل فيه.
ولذا يعمل فيه الجامد باعتبار كونه ملزوما للمشتق نحو اسد علي اي صائل **قال
الشارح** على محاذات ما ذكره المص في المطول في قول صاحب التلخيص
واكثرها للاصول جمعا ان للاصول متعلق بمحذوف يفسره قوله جمعا لان
معمول المصدر لا يتقدم عليه لانه عند العمل يأول بان مع الفعل وهو موصول
اي انما موصول حرفي

ومعمول

ومعمول الصلة لا يتقدم على الموصول لكونه كتقدم جزء الشيء المترتب الاجزاء
عليه والاظهر انه جائز اذا كان المعمول ظرفا او شبهه قال الله تعالى فلما بلغ
معه السعي ولا تأخذكم بهما رأفة ومثل هذا كثير في الكلام والتقدير تكلف
وليس كل مأول بشيء حكمه حكم ما اول به مع ان الظرف مما يكفيه رائحة
من الفعل انتهى **قوله** وذلك لان الجر آه قد كان المشهور في تقريره في
سالف الزمان ان المطلوب الخير ذاتي لمفهوم التوفيق بحسب العرف
والشرع فلو تعلق لنا بجعل يكون المجعول التوفيق والمجعول اليه جزء التوفيق
الذي هو ذاتي للتوفيق يلزم تخلل الجعل بين الذات والذاتي اي بجعل الجاعل
الذاتي للذات وتثبيته لها وهو ممتنع لان جعل الذات عبارة عن جعل الذاتيات
فلا احتياج ح ثبوتها لها الى جعل جاعل ولما اورد عليه انا لا نسلم ان الخير
ذاتي لمفهوم التوفيق لم لا يجوز ان يكون حاله حال البصر بالنسبة الى الاعمى
بان يكون حاله حال البصر بالنسبة الى الاعمى بان يكون نسبة المطلوب اي الخير
ذاتيه للتوفيق ويكون الخير خارجا عنه ولو سلمناه فاعتبار الخير في مفهوم
التوفيق لا يكون الا من حيث انه صفة للمطلوب ومن البين انه بهذا الاعتبار
لم يقع مجعولا اليه حتى يلزم به تخلل الجعل بين الذات والذاتي وانما وقع مجعولا
اليه على انه صفة للتوفيق وهو بهذا الاعتبار لما لم يكن ذاتيا للتوفيق لا شناعة
في تخلل الجعل بينهما وبالجملة ان الخير الذي هو جزء للتوفيق ليس مجعولا

البه والخبر الذي هو مجعول اليه ليس ذاتيا له وعلى كل من التقديرين لا يلزم
المجعولية الذاتية على ان المجعول اليه فانما هو خبر رفيق وهو ليس ذاتيا للتوفيق
ليلزم المجعولية الذاتية فان قيل ان الخبر مطلق بالنسبة الى خبر رفيق فلما دفع
خبر رفيق مجعولا اليه يقع الخبر المطلق ايضا مجعولا اليه لاستلزام مجعولية المقيد
مجعولية المطلق وقد فرض ان الخبر المطلق جزء للتوفيق فعاد الاشكال
فيقرر يقال انه على هذا يلزم تخلل الجعل بين الشيء وجزئه والا بالنوص ولو سلطه
المقيد ولكن لا نمنعه انما نمنع الجعل المستانف بينهما عدل عنه الى تقرير اخر
هو ان خبر رفيق لازم لماهية التوفيق فلو كان لنا متعلقا لجعل اجزاء يلزم تخلل الجعل
بين الشيء ولازمه وهو محال لانه لما وجد الذات من الجاعل وجد لازمه البتة
والا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم فكيف يحتاج ثبوت اللازم للملزوم
الى جعل جاعل اذ الاحتياج اليه انما يكون فيما يمكن فيه الانفكاك المجعول اليه
عن المجعول دون غيره فاللام على هذا التقرير في الخبر في قول المحشي لان
الخبر عوض عن المضاف اليه وهو رفيق فان قلت تقرير كلام المحشي بهذا
النمط لا يلايم قوله لامتناع تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته اذ الذاتي يطلق
على الجزء دون اللازم قلت لا نسلم ان الذاتي لا يطلق على اللازم فان
الذاتي له معنيان مختلفان احدهما المنسوب الى الذات سواء كان داخلا في
الذات وجزءا لها او خارجا غير منفك عنها اي اللازم والاخر ما يكون منسوبا

الى

الى الذات بالدخول فقط ومراد المحشي من الذاتي ه المعنى الاول دون
الثاني قال عمي قدوة المحققين المتاخرين يعد فيه نظر فان لوازم الذات
ما لا ينفك عنها في طرف ذهنا او خارجا كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فانما
وجدت الاربعة وجدت الزوجية ولا يكون التوفيق بالنسبة الى خبر المرافقة
كذلك فان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته ولا يحصل لهم خبر المرافقة و
بالجملة ان التوفيق بحسب الوجود الخارجي يستلزم خيرية المرافقة واما بحسب الوجود
الذهني فلا يستلزم اصلا فيكون خيرية المرافقة من لوازم الوجود الخارجي ولوازم
الوجود الخارجي مجعولة بالاتفاق فافهم انتهى اعلم ان المحقق قدس سره اراد بقوله
فافهم الى جواب النظر تقريره ان اراد صاحب النظر بقوله فان الكفار آه ان الكفار
يتصورون مفهوم التوفيق ولا يحصل في ذهنهم مفهوم خير المرافقة فسلم لكن
هذا لا ينافي كونه لازما بيّنا له بالمعنى الاعم الذي هو عبارة عما يلزم من تصور
الملزوم واللازم والنسبة بينهما الجزم باللزوم اذ لا يلزم من عدم حصول مفهوم
خير المرافقة عند تصور مفهوم التوفيق الذي هو ملزومه في الذهن عدم جزم اللزوم
بينهما عند تصورهما مع تصور النسبة التي بينهما بل الجزم به ضروري فانا نعلم قطعا
ان من تصور معنى التوفيق وخير رفيق والنسبة بينهما جزم باللزوم بينهما وانما ينافي
لو كان لازما بيّنا بالمعنى الاخص الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم وحده
تصور اللازم ومراد المحشي من اللازم ه اللازم البين بالمعنى الاعم دون الاخص

وان اراد ان التوفيق وجد في ذهنهم لكن لم يوجد خير المرافقة لهم لان العمل مدن
الايمان لا ينفع ففيه ان في الوجود الخارجي ايضا يكون كذلك فكيف يكون خير المرافقة
ح من لوازم الوجود الخارجي وقيل لدفع المجعولية الذاتية بان المحال انما هو
مجعولية ثبوت الذاتي للذات بجعل مستانف سوى الذات لا جعل نفس الذاتي
ثبوته او جعل ثبوته بالعرض فيجوز ان يكون معنى قول المص وجعل لنا التوفيق
خير رفيق باحدى الصورتين الاخريين لا الاولى فتامل وقيل لدفعها بانها
انما تتخيل في الماهية الحقيقية دون الاعتبارية ولا ريب في ان ماهية التوفيق
اعتبارية فلا شناعة ح في لزوم المجعولية الذاتية فيها ولا يخفى ما فيه فان
الدليل الذي اقمناه على بطلانها يجري في كل ماهية حقيقية كانت او اعتبارية
وبعد بقي اه اشكال وهو انه اذا كان على تقدير تعلق لنا بجعل يلزم المجعولية
الذاتية التي هي باطلة يكون تعلقه به باطلا فلا وجه لاطلاق الشارح بان ليس
على هذا التعلق فانه انما يطلقونه على ما يصح ولا يليق لا على الباطل ويمكن الجواب
عنه بان المصحح تعلق لنا بجعل ايضا وجه وهو ان يجعل جعل بمعنى خلق وخير رفيق
حالا مؤكدة للتوفيق لا مفعولا ثانيا للجعل حتى يلزم المجعولية الذاتية وقيل في
الجواب عنه بان الشارح ما اراد بالركاكة معناها الحقيقي بل معناها المجازي
اي البطلان ولا يجاب عن الاشكال بالتزام تجريد التوفيق عن الخير فلا يكون
الخير على هذا التقدير معتبرا فيه لا من حيث انه ذاتي له ولا من حيث انه

لازم

لازم له فلا يلزم المجعولية الذاتية اصلا الا انه اذا التزم التجريد صح تخلل الجعل
بين التوفيق وخير رفيق فلا يلزم محذور اصلا مما وجه الركاكة لانا نقول ان التجريد
غير شائع فلا يليق اخذه وان صح وليس معنى الركاكة الا هذا بل لان هذا
مقام الحمد وفيه يكون المراد من الالفاظ المستعملة فيه ما هو المعتبر فيها بحسب
العرف ولا ريب في ان الخير لما كان معتبرا في مفهوم التوفيق بحسب العرف فكيف
يجرد عنه قوله وبهذا ظهر حال تعلق لنا بالتوفيق وبالخير اه دفع سؤال مقدر
تقدير السؤال انه لم لم يتعرض الشارح احتمال تعلق لنا بالتوفيق والخير و
تقرير الدفع انه لما كان تعلق لنا بالتوفيق والخير فاسدا وصحة يظهر من حال
تعلق لنا بجعل وبرفيق لم يتعرض لهما لان لتوضيحهما شعور بعدم فيهما اما الاول فلان
الخير لما كان ذاتيا للتوفيق المقيد بلنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية على هذا
التقدير ايضا كما يلزم على تقدير تعلقه بجعل واما الثاني فلان الخير وان كان
ذاتيا للتوفيق لكن الخير المقيد بقيد لنا ليس ذاتيا له فلا يلزم المجعولية
الذاتية ح كما لا يلزم على تقدير تعلقه برفيق وبهذا يندفع ما قال بعض
الفضلاء من انه يظهر مما ذكره المحشي امتناع تعلقه لنا بالتوفيق وبالخير
ايضا لان ثبوت الذاتي للذات يكون لنفسها لا للغير لا لان جعل الانسان
ناطقا للغير باطل انتهى لانه يظهر مما ذكره المحشي وجه امتناع تعلق
لنا بالخير بعض لا ولو تعلق لنا بالخير يكون الخير مقيدا به والخير المقيد بس

لاطلاق التوفيق بدونها م

وانيا للتوفيق حتى يلزم الشناعة التي ذكرها في تعلقه بالجبر ثم ان ما قال وكذلك
الفاضل ثانيا من انه لو نظرت الى الاتصال المعنوي بين المضاف والمضاف
اليه يجب بعيد اتيانه كالجزء من الاول ليظهر الخ امتناع تعلقه بالجبر ففيه
ان هذا ادعا بحت لا ينفع ما لم يثبت من النحاة ان الاتصال المعنوي بين
المضاف والمضاف اليه يمنع تعلق لفظ بالمضاف دون المضاف اليه مع انه
لم يثبت بعد ولو توهم ان الامتناع تعلق لنا بالتوفيق والجبر ما الغا من جهة
اللفظ وهو ان معمول المصدر واسم التفضيل لا يتقدم عليهما يدفع بان تناط
والظرف مما هو توسع فيه فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره قوله وبهذا يندفع اي بالتزام
المجعولية الذاتية على تقدير تعلق لنا بجعل يندفع ما قيل لدفع وجه ركاكة تعلق
لنا بجعل الذي قيل انه لو كان لنا متعلقا بجعل لكان فعل الله وهو جعل
التوفيق معللا بالغرض لان اللام تجيء للغرض مع ان فعل الله تعالى لا يكون
معللا بشيء من العلل من ان اللام هنا للانتفاع كما في قوله تعالى وجعل لكم
الارض فراشا والسماء بناء وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فيجوز على هذا ان يكون لنا متعلقا بجعل وحاصل الاندفاع انا لا نجعل وجه
الركاكة لزوم كون فعل الله تعالى معللا بالغرض حتى يقال لدفعه ان اللام
للانتفاع فيجوز ان يكون لنا متعلقا بجعل بل نجعل وجه الركاكة المجعولية
الذاتية وهي تلزم على كل تقدير سواء كان اللام للانتفاع او لا وقد يقرر كلام

المحشي

المحشي بان لزوم المجعولية الذاتية على تقدير تعلق لنا بجعل يندفع ما قال جلال الدين ظ
لدفع وجه ركاكة التعلق وهو انه لهذا التعلق يلزم خلاف المقصود لان المناسب
لمقام الحمد جعله تعالى التوفيق خير رفيق لنا وهو لا يفهم الا اذا كان لنا متعلقا
برفيق بخلاف ما اذا كان متعلقا بجعل فانه لا يقتضي مرافقة التوفيق لنا
فيجوز ان يكون لغيرنا من ان عدم فهم المقصود اذا كان لنا متعلقا بجعل
ممنوع الا ترى انه قال الله تعالى جعل لكم الارض فراشا فان الظرف
في هذه الاية الكريمة متعلق بجعل مع انه ليس فيه ركاكة وخلاف المقصود
وهو كون الارض فراشا لغيرنا ووجه الاندفاع انا لا نجعل وجه الركاكة ما ذكره
حتى يمنع مستندا بالاية المذكورة بل وجه الركاكة هو ما ذكرنا اي المجعولية
الذاتية وهو لا يوجد في الاية اقول لا دخل في هذا التقرير لكون اللام للانتفاع
فيلغو قول المحشي ره بجعل اللام للانتفاع وهذا كما ترى بخلاف ما قررنا كلام
المحشي فانه لا يلغو اصلا **قال الشارح** والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر آه
لا بد علينا اولا بيان معنى المجاز العقلي واللغوي المنقسم الى المفرد والمركب
ثم بيان ما هو المفهوم من كلام الشارح والمحشي ليتضح المقصود تمام وضوح
فاعلم ان المجاز العقلي وقد يسمى مجازا حكميا ومجازا في الاسناد ومجازا في
المثبت الخ عبارة عن اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له
مع نصب قرينة مانعة عن ان يكون الاسناد الى ما هو له كزيد عدل

ووجه تسميته هذا المجاز بهذه الاسامي ظاهر على اللبيب والمجاز في المفرد
يقال له المجاز في الطرف ايضاً لانه لا يكون الا في طرف الجملة عبارة عن الكلمة
المستعملة في غير ما وضعت له مع نصب قرينة على عدم ارادة المعنى الموضوعة
له كاطلاق الخلق على المخلوق والمجاز في المركب ويسمى بالتمثيل عبارة عن
اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة كما يقال
للمتردد في امر اني اراك تقدم رجلاً وتؤخر اخرى فشبه صورة تردده في
المبالغة بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم
رجلاً وتارة لا يريد فيؤخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في
تلك ووجه الشبه هو الاقدام تارة والاحجام اخرى اذا عرف هذا فنقول انه
يحتمل ان يعود الضمير في قول الشارح والظاهر انه الى معنى اسم الفاعل ولو كان
ما وقع في بعض النسخ بدل قوله والظاهر اقول محاصله ان من فسر الهدى بالهادي
لم يرد بترجمة بذلك حتى يكون المجاز في الطرف فيعرى عن المبالغة التي يكون
مقصوداً في الحمد بل اراد منه انه بيان لحاصل المعنى بمعنى انه لو اتى بهذا المعنى من
غير تعرض المبالغة لكان حقه ان يؤتى بالهادي بدل الهدى كذا انفهم من كلام
الفاضل البرذي ويحتمل ان يعود الى الهدى فيكون قوله والظاهر انه راجح تفسير
آخر للهدى ولما لم يكن الاحتمال الاول مناسباً لنظم الشارح كما هو الظاهر
عند من له ذوق سليم اختار المحشي الاحتمال الثاني حيث سبه بقوله ان الهدى

ليس

ليس مصدراً اه حاصله ان الهدى ليس ههنا مصدراً بمعنى اسم الفاعل يعني الهادي
حتى يلزم المجاز في الطرف اي طرف الجملة التي هو الرسول هدى لانه استعمل في غير
ما وضع له بل انما الحاصل بالمصدر المعلوم اطلق على الفاعل اي الرسول صلى الله
عليه وسلم على وجه التشبيه مبالغة فان صدور الهداية عنه صلى الله عليه وسلم
لما كان وافراً كاملاً نسب الهدى الذي هو بمعنى الحاصل اليه صلى الله عليه وسلم بانه
عنه صلى الله عليه وسلم فيكون المجاز في نسبة الهدى اليه صلى الله عليه وسلم
فيكون مجازاً في النسبة وانما اختار الشارح ههنا المجاز في النسبة على المجاز في
الطرف لان ذلك ابلغ منه لافادته المبالغة المستفادة دون المجاز في
الطرف فيكون الوجه الثاني وهو حمل الهدى انما الحاصل بالمصدر لاشتماله
على المبالغة الكاملة ظاهراً دون الوجه الاول الذي قال به البعض وهو حمل
الهدى بمعنى اسم الفاعل وبهذا لم يلتفت الشارح الى الهدى بمعنى اسم المفعول
فان قلت ان في الوجه الثاني ايضاً يلزم المجاز في الطرف كما في الاول لان
الحاصل ليس معنى حقيقياً للهدى الحاصل قلت مسلم لكن لا يضر مقصودنا اذا
المقصود ان الوجه الثاني الذي فيه المجاز بالنسبة ظاهر من الوجه الاول الذي
فيه المجاز بالطرف لاشتمال الثاني على المبالغة دون الاول وليس مقصودنا انه
لا يوجد في الوجه الثاني المجاز اصلاً حتى يرد علينا فاعلم هذا الكلمة على تقدير ان يكون
الهدى حالاً من ضمير مفعول ارسله لا ان يكون حالاً من ضمير فاعل ارسله العائد الى

الله تعالى اذ على هذا يكون الهدى صفة الله تعالى دون الرسول المحمود صلى الله
عليه وسلم والحمد على الصفة الضمنية الحاصلة له صلى الله عليه وسلم من كونه
مهديا بالله تعالى ليس مناسبا لحمده صلى الله عليه وسلم المنبئ فيه لكماله
الاعلى اذ هذه الصفة ادنى صفات كمال من كمالاته **قوله** ويمكن تاييده اي
تاييد ان الهدى ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل بان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان آه توجيهه انه لما كان آه مقدمتان صادقتان احديهما ان
هدايته الرسول صلى الله عليه وسلم للخلق انما كانت بعد الارسال لا حال الارسال
والاخرى ان اطلاق المشتق على الذي ثبت له مبدا الاشتقاق في الاستقبال
لا الحال مجاز بالاتفاق كما قال المحشي **في حاشيته** المتعلقة باسم الفاعل ونحوه
من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام المعنى المشتق منه بالموصوف كالضارب
لمن هو في الضرب ومجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب
لمن انقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالحركة والتكلم
ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كما فيما نحن فيه فمجاز بالا
تفاق فلا يقال الضارب لمن لم يصدر عنه الضرب ولا الضرب ولكن سيصدر
حقيقة بل مجاز انتهى والدليل على كل واحد من المذاهب مع ما له وما عليه مذكور
في كتب الاصول لكن ما نحن فيه المقام تذكره يلزم منهما انه يكون على تقدير اخذ
الهدى بمعنى الهادي اطلاق الهادي عليه صلى الله عليه وسلم حين الارسال

الذي

الذي يفهم من قوله ارسله مع ان الهداية التي هو مبدا الاشتقاق للهادي
لم تثبت له صلى الله عليه وسلم حال الارسال بل بعده فهذا الاطلاق لا يكون
الا اطلاقا مجازيا فيكون آه مجاز اخر سوى اخذ الهدى بمعنى الهادي وهو لا يناسب
مقام الحمد لانه بالاوصاف الكاملة الثابتة بالفعل اليق وانسب بخلاف ما لو جعل
الهدى بمعنى الحاصل بالمصدر فانه ليس فيه الا مجاز واحد وهو اعتبار حقيته مع
الرسول صلى الله عليه وسلم على طريقة المبالغة وهي بالاوصاف الثابتة في الاستقبال
في مقام الحمد ابلغ وانسب اقول اعرف هذا لكون الظاهر هو الاحتمال الثاني للاول
ده نظر هو ان حاصل التاييد ان في الوجه الاول يلزم مجازان احدهما في استعمال
الهدى في المعنى اسم الفاعل اي الهادي وثانيهما في استعمال في اطلاق
الهادي عليه في الحال مع انه ليس بهادي للخلق الا في الاستقبال دون الحال
فلقائل ان هذا انما يلزم لو اخذ التجوز اولا في استعمال الهدى في معنى اسم الفاعل
ثم استعماله في المباشر في الاستقبال ولكن لانا نأخذ على هذا النمط بل
نجوز الهدى في المباشر في الاستقبال فليس ان اذ لا تجوز واحد و
هو استعماله ضمن سيهدي وما قيل لا وجه لتخصيص التاييد بكون الهدى حال العين
مفعول ارسله بل هو لازم على تقدير كونه حالا من ضمير فاعل ارسله ايضا فان
هدايته تعالى بالنسبة الينا منحصرة في ارسال الرسول ومن المعلوم ان الرسول
لا يكون هاديا للخلق الا بعد الارسال لا حال الارسال فاطلاق الهدى على

الله تعالى الهدى حال الارسال مجاز فمدفوع فان هذا التخصيص انما هو باعتبار
المقام انما هو مقام الحمد الرسول صلى الله عليه وسلم وحمده لا لكون الهدى الا بان
يكون الهدى حالا عن ضمير مفعول ارسله كما عرفت اشارة الى قوله لا يكون بصفة
من صفاته بحر ويمكن ان يقال في وجه التخصيص انه يلزم على تقدير اخذ الهدى بمعنى
اسم الفاعل وجعله حالا عن ضمير مفعول ارسله مجازان في جميع الصور دون ما لو
جعل حالا من ضمير فاعل ارسله فانه يلزم فيه المجازان الا في صورة دون صورة
بيانه انه لو جعل الهدى حالا من ضمير فاعل ارسله يكون المهدي اعم سواء كان
رسولا او غيره ومن المعلوم ان الله تعالى هاد رسوله حال الارسال وقبله ايضا.
فلو اريد المجاز في الطرف على تقدير ان يراد ان المهدي هو الرسول صلى الله عليه
وسلم لم يلزم مجاز اخر وهو في اطلاق الهادي عليه تعالى القيام مبدأه فيه حال
الارسال وقبله نعم لو اريد بالمهدي غير الرسول صلى الله عليه وسلم يلزم المجازان
النسبة **قوله** وانما جعل الهدى جواب لما اورده المحشي ابو الفتح على الشارح
من انه لا وجه لجعله الهدى اسما للحاصل في بيان المجاز في النسبة بل جعله
بالمعنى المصدري اظهر وابلغ كما هو المشهور في نحو رجل عدل وانما قال
دار بانا لا نسلم ان جعل الهدى بالمعنى المصدري اظهر وابلغ في المجاز في
النسبة بل في المجاز في الطرف لان المصدري كثيرا ما يقع على معنى اسم
الفاعل بخلاف اسم المصدر فانه لا يقع عليه فلا يكون اظهر منه الا المجاز

في

في النسبة وفيه انه وان كان ذكر لفظ المصدر فقط اظهر في المجاز في الطرف لكن
مع سياق قوله واطلق عليه مبالغة اظهر في المجاز في النسبة لان المبالغة انما
يكون فيه دون المجاز في الطرف ثم اعلم انه انما قال الشارح اسما للحاصل بالمصدر
ولم يقل اسما للمصدر لان كمال المبالغة الذي هو انسب في مقام الحمد انما يكون
في الحاصل لانه المقصود بالمصدر **قوله** والسر فيه آه حاصله ان المصدر المعلوم
لما كان عبارة عن الحدث ان اخذ الصالح للنسبة الى الفاعل وصدوره
عنه ينتقل الذهن عنه الى معنى اسم الفاعل المشتق منه فصح ان يراد منه تجوزا
اما من حيث انه جزء له كما هو عند اهل العربية من ان المشتقات موضوعة للذات
والصفة والنسبة وعند السيد الشريف من انها موضوعة للصفة والنسبة
واما من حيث ان له دخل في انتزاع المشتق وهو على تقدير ان يكون موضوعا
بمعنى بسيط ينتزعه العقل نظرا الى الوصف القائم به كما هو عند المحشي او حيث
انه عينه كما هو عند الشارح بخلاف اسم المصدر فانه لما لم يعتبر فيه الصلاحية للا
ضافة الى الفاعل لم ينتقل عنه الى معنى اسم الفاعل ليراد منه تجوزا
لعدم تحقق ما هو شرط من العلاقة وفيه ان عدم اعتبار التلبس بالفاعل في
اسم المصدر لا يوجب عدم صحة تجوزه لاسم الفاعل فان معناه قائم بالفاعل
في الواقع فيتحقق علاقة الحلول فيصح تجوزه له تجوز الحال للمحل **قال الشارح**
اطلق عليه ضميرا اما عائدا الى من في قوله من ارسله ان قيل ان هدى حال من

ضمير مفعول ارسله او عابدا اي الله تعالى ان قيل انه حال من ضمير فاعل ارسله فان
الشارح مصدر مبني للمفعول اي بان يقتدى به لا يقال ان الاقتداء لازم فكيف
يصح القول بانه مبني للمفعول لانا نقول قد قدر الشارح لفظ به بعد الاقتداء
فيكون الاقتداء متعديا بالباء فصح القول بانه مبني للمفعول فحينئذ ويمكن جعله
مصدرا مبنيا للفاعل في حاشية المنهية نسخ المتن مختلفة في بعضها تقديم
الاقتداء على الاهتداء وفي بعضها على العكس واكثر النسخ الى سنية وقع
على النسخة الاولى وبعضها على النسخة الثانية وكذا قوله مصدر مبني للمفعول
اي بان يهتدى ويقتدى به قوله به متعلق بالاقتداء والظاهر النسخة
الاولى انتهى قوله فيها والظاهر النسخة الاولى اي تقديم الاقتداء على لان
الاهتداء يجب له النور دون الاقتداء فانه يكفي له وجود الهادي وكثرة
النسخ ايضا مرجحة للنسخة الاولى قوله لكن الاول وهو جعل الاقتداء بتقدير
به مصدرا مبنيا للمفعول اولى من جعله مصدرا مبنيا للفاعل المتكلم بتقدير
به اذ المقام مقام الحمد وهو لا يكون الا الصفة حقيقة من حقيقة صفات
المحمود وهي ليست الا على التقدير الاول اذ يكون حاصل المعنى كون
الرسول مقتدى به وهي صفة له من صفاته صلى الله عليه وسلم دون الثاني
فان اقتدائنا به صلى الله عليه وسلم وصف لنا لا له الا بطريق وصف الشيء
بحال متعلقه وهو لا يكون وصفا حقيقيا للشيء لا يقال فعلى هذا يجب المحشي

ان نقول

يقول الصواب مقام الاولى لان الاولى انما يطلق فيما يكون الطرف المقابل
نوع صحة وههنا ليس الثاني صحة من وجه وصف حقيقي للمحمود حتى يصح الحمد بازائه
لانا نقول ان وصف الشيء بحال المتعلق وان لم يكن وصفا للشيء حقيقة لكنه يستلزم
وصفا حقيقيا للشيء فاقتداؤنا به صلى الله عليه وسلم وان لم يكن وصفا حقيقيا له
صلى الله عليه وسلم لكنه يستلزمه وهو كونه مقتدى به والحمد ليس الا بازائه فيكون
للثاني ايضا صحة لكن لما كان كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به يفهم من الاول
صراحة ودون الثاني حكم المحشي باولوية الاول وفيه انه لما كان الثاني الذي هو
مشتمل على كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به بطريق الكناية التي هي ابلغ من
التصريح يكون ذكره اولى من الاول الذي بخلاف ذلك لان من البين ان
ذكر المشتمل على الابلغ اولى عن مقابله فان قلت لم ترك المحشي احتمال كون الا
قتداء مصدرا مبنيا للفاعل على صيغة الغائب المعلوم قلت لو حمل الاقتداء
على المبني للفاعل على صيغة المعلوم فاما ان يجعل صفة له صلى الله عليه وسلم فيكون
الرسول ح فاعلا له او للخلق فيكون الخلق فاعلا له وكلا احدهما لا يخلو عن الخلل
اما الاول فلان كونه مقتديا عدم يدي يابى عن هذا الاسناد بل الحق الهادي ان
لا يكون مقتديا بالغير بل يكون الغير مقتديا به على انه غير مناسب لحمده صلى الله
عليه وسلم واما الثاني فلان المتكلم مع الغير شامل لجميع الافراد سواء كانت
حاضرة او غائبة فذكر المتكلم يستغني عن ذكر الغائب بلا مرتبة ولم يعكس الامر بان .

بذكر صيغة الغائب وبذكر المتكلم فيه انما ما ثان نفسه في الاقتداء وما قيل في
وجه ترك كون الاقتداء مصدرا مبنيا للفاعل على ان يكون صفة للحلق من انه
يلزم على هذا التقدير حذف الفاعل من غير اقامة شيء مقامه وهو غير جائز ففيه
ان هذا غفلة من تصريح النحاة ان ذكر الفاعل في المصدر غير لازم سواء كان مظهرا او
مضمرا قوله لان ابتداءنا الخ تقريره بعد تمهيد ان المراد من الابتداء الذي هو
فعل لازم ابتداءنا به صلى الله عليه وسلم انه لو كان به متعلقا بيليق لكان معناه
ان ابتداءنا لائق به صلى الله عليه وسلم وهذا كما ترى لان الشيء لا يكون لا
ئقا بشيء الا اذا كان صفة له مع ان ابتداءنا به صفة لنا لا له لانه كمال لنا
لا له ولا نقرر ان الابتداء لازم فلو كان به متعلقا بيليق لكان معناه ان الابتداء
لائق به صلى الله عليه وسلم وليس فيه كثير مدح اذ ابتداؤه اولى لكمال به لان
هذا التقرير لا يلائم لعبارة المحشي كما لا يخفى على من له ادنى فهم ولو قيل في وجه
عدم تعلق به بيليق انه لو تعلق به يلزم ان يكون قوله يليق الذي هو خبر الابتداء
مقدما عليه رتبة لان المعمول لا يقع الا حيث يقع عامله وهو يوجب تقديم الخبر
على المبتدا رتبة وهو كما ترى يعارض بان في ضرورة تعلقه بالابتداء
ايضا يلزم خلل وهو تقدم معمول المصدر عليه والجواب بان نقطة به ظرف وفيه يجوز
ما لا يجوز في غيره مشترك فتامل قوله ولو قيل في الابتداء الخ حاصله انه لو
قدر نقطة به بعد الابتداء ويقال انه مبني للمفعول بمعنى ان يبتدى به لا للفاعل

المتكلم

المتكلم مثل ما سبق في الابتداء لكان تعلق به بيليق لا نقالا لانه يكون المعنى ح
ابتداء الغير به صلى الله عليه وسلم او ابتداؤنا به صلى الله عليه وسلم يليق قوله
لكن الاول اي كون الابتداء مصدرا مبنيا للمفعول اليق من اخذه مصدرا مبنيا
للفاعل المتكلم مع الغير لانه على الاول يكون الابتداء صفة حقيقة له دون الثاني الا
بطريق يوصف الشيء بحال متعلقه وهو ليس وصفا حقيقيا للشيء حتى يصح الحمل انه
ويحتمل ان يكون المراد من الاول عدم تعلق به بيليق وفيه ظاهر وهو انه على تقدير
تعلقه به يكون المعنى ان ابتداء الغير يليق به صلى الله عليه وسلم مع ان ابتداء
الغير لا له صلى الله عليه وسلم فانه كمال الغير لا له صلى الله عليه وسلم ثم اعلم ان في
الابتداء اسولة واجوبة مثل ما مر في قوله ولكن الاول اولى فعليك بالتامل
الصادق فيظهر لك حقيقة الحال وه فايده جليلة يجب التنبه عليها وهو ان حكم المحشي
باولوية الاول من الثاني سواء كان في الفقرة الاولى او الثانية انما هو على تقدير
تعلقه به يكون المعنى ان ابتداء الغير يليق به صلى الله عليه وسلم مع ان ابتداء الغير
لائق للغير لا له صلى الله عليه وسلم فانه كمال للغير لا له صلى الله عليه وسلم ثم
اعلم ان في الابتداء اسولة واجوبة مثل ما مر في قوله ولكن الاول اولى
فعليك بالتامل الصادق فيظهر لك حقيقة الحال وه فايده جليلة يجب التنبه
عليها وهو ان حكم المحشي باولوية الاول من الثاني سواء كان في الفقرة الاولى
او الثانية انما هو على تقدير حمل الباء الواقعة في المتن على الصلة دون السببية

كما افاده جدي واستادي في حاشيته وبل قول المحشي يكاد نتعلق به
بليق بقوله لعله اراد بقوله على طبق ما قلنا آه انه لتعبير القيد بالظرف اي قوله
كما قيد اولا في الاقتداء او بجعل الباء للسببية فالمعنى على البناء للفاعل او للمفعول
نهتدي بسبب النبي عليه السلام او نهتدي لنبيه من متبعيه عليه السلام فقيد اولا لكان
توصيفا بحال المتعلق كما نبه هو لكن للاشعار زيادة مدحه عليه السلام وقرب رتبته
بجانبه من الاشارة الى انه عليه السلام في رتبة بحيث نهتدي متبعيه ونحن نهتدي
بسببه فضلا عن هدايته بنفسه صلى الله عليه وسلم صار تعلقه به لا لفائدة الا فلا اجتقار
فيما نحن فيه من الحزازة وكذا يحتمل قوله نقتدي به على بناء الفاعل على ان الباء للسببية
وحاصل المعنى نقتدي لاحد من امته لسببه عليه السلام فضلا عن ان نقتدي
به ففيه ايضا من الاشعار الى مرتبة رتبته عليه السلام ما ليس في قوله نقتدي به
على جعل الباء للصلة كما لا يخفى على المنصف انتهى قوله فان الجمع المضاف
يفيد العموم والاستغراق فيكون معنى قول المص صعدوا الى معارج الحق انهم
صعدوا جميع معارج الحق وهو يستلزم ان يبلغوا اقصاه وغايته والا لم
يتحقق صعودهم على جميع مراتبه وقس على هذا قوله سعدوا في مناهج الصدق
قوله بسبب التصديق اي تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام في التصديق
عوض عن المضاف اليه وكذا في قول المص بالتحقيق قوله وهذا ايضا اي قوله
بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقه محذوف اي متلبسين بصفة

بالجمع

بالجمع فيكون قوله سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق جملة واحدة كما ان قوله
بالتحقيق يحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف اي متلبسين بصيغة الجمع فيكون
قوله وصعدوا الى معارج الحق بالتحقيق جملة واحدة فقول الشارح وهذا الكلام تحقيق
لا ريب فيه بيان لحاصل المعنى فان قلت كيف يكون حكم المحشي بان قوله
بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا صحيحا فان الاحتمال انما يطلق فيما لم يكن
فيه خلل مع ان في هذا الاستقرار خلل كما سينبه بقوله لان السلوك آه قلت
لما لم يكن في النظر الجلي خلل في كون التصديق ظرفا مستقرا حكم باحتماله قوله
لكنه اي الشارح لم يتعرض بكون قوله بالتصديق ظرفا مستقرا لاستلزامه ملغا
هو ان السلوك في مناهج الصدق آه تقريره ان السعادة في منهج الصدق
عبارة عن سلوك السالك فيه وهو لا يتصور الا بالتصديق بما جاء به النبي صلى الله
عليه وسلم فالتصديق لازم له فلا يجوز تعلقه بمتلبسين لان التلبس يقتضي الا
انفكاك وعدم اللزوم فان قيل لو كان ما بينه المحشي موجبا لعدم تعرض كون
التصديق ظرفا مستقرا فلم تعرض هو به فنقول انما تعرض به لان التلبس قد يطلق
على اللزوم ايضا ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره المحشي بعدم كون قوله بالتصديق
ظرفا مستقرا يجري مثله في قوله بالتحقيق فان الصعود على معارج الحق لا يتصور
بدون التحقيق من الرسول صلى الله عليه وسلم فالتحقيق لازم له فلا يجوز تعلقه
بمتلبس لان التلبس يقتضي عدم اللزوم فما الوجه في ذكر الشارح احتمال كون

التحقيق ظرفاً مستقراً دون التصديق مع كونهما سيان في لزوم الاستحالة ثم
اعلم انه يمكن ان يقال ان قوله بالتحقيق ظرف مستقر متعلق بمتلبس بقرينة الواحد
على ان يكون خبر المبتدا المحذوف بمعنى ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق كذا في
الحاشية المنهية المنقولة من الشارح المحقق وعلى هذا التقدير يكون قول الشارح
هذا الحكم متحقق لاريب فيه بياناً لحاصل المعنى فيكون قوله وصعدوا في معارج
الحق بالتحقيق ح مشتملاً على جملتين احديهما قوله صعدوا في معارج الحق والاخرى
بهما قوله بالتحقيق او هو في التقدير هذا الحكم متلبس بالتحقيق ولما لم يتصور في
قوله بالتصديق ان يكون ظرفاً مستقراً على النهج المذكور انتقل الى قوله بالتحقيق
لانه لا يصح ان يقال هذا الحكم متلبس بالتصديق لم يتعرض الشارح لهذا الاحتمال
فيه **قوله** ثم التلبس اشارة الى دفع ايراد اورده الفاضلان السيد ابو الفتح
واليزدي وهو انه يفهم من قول الشارح في الحاشية المنقولة ان قول المص
بالتحقيق على تقدير كونه ظرفاً مستقراً يكون متعلقاً بمتلبس وهو من افعال
الخصوص فكونه ظرفاً مستقراً مبني على ما قال السيد السند في حاشية الكشاف
من ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدراً سواء كان عاماً او خاصاً دون
ما هو المشهور عند الجمهور من انه لا بد ان يكون متعلقه مقدراً عاماً ولا ينبغي
للمحصلين ان يبنوا كلامهم على ما هو غير المشهور عند الجمهور بلا ضرورة داعية
اليه ومن البين انها ليست اذ يمكن تعلقه بمقدر عام كالحصول والثبوت

وحاصل

وحاصل الدفع انا لا نسلم ان التلبس من افعال الخصوص انما هو من افعال العموم
اذ العموم عبارة عما لا يوجد فعل بدونه وهو يصدق على التلبس الخ كما يصدق
على التلبس الغير كما يصدق على الحصول وغيره اذ ما من فعل الا وله تلبس
بالغير ولا اقل من ان يكون الغير فاعلاً فصح استقرار الظرف على طريق الجمهور
ح الخ ويمكن الجواب عن الايراد بان الجمهور انما اعتبروا في الظرف المستقر
تقدير المتعلق العام اكتفاء باقل مراتب التقدير والا فقد يقتضي المقام تقدير
الفعل الخاص فيقدر الخاص عندهم نحو زيد من العلماء اي معدود منهم وح لا خلاف
بين الجمهور والسيد السند قال الشارح اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن
انما اعتبر الترتيب في المشار اليه لان اشارة المصنفين لا يكون الا الى
ما صنفوه وليس هو الا مرتباً **قوله** الالفاظ المرتبة ومعانيها الخ هذا دفع دخل
مقدر يرد على قول الشارح اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن تقرير
الدخل انه ينبغي ان لا يصح الاشارة العقلية ايضاً الى الالفاظ والمعاني المرتبة
كما لا يصح الاشارة الحسية اليها بناء على عدم وجودها في الخارج اذ لا وجود
لها في العقل ايضاً في ان الاشارة والا يلزم التفات النفس الى امور متعددة
في ان واحد وحاصل الدفع ان امتناع حضور الاشياء ووجودها في العقل
في ان واحد انما هو على التفصيل دون الاجمال اذ في الاجمال لا يكون الا حضور
شيء واحد يتحد مع الاشياء المتعددة لا الاشياء متعددة ولا ريب في

الاجمال ة فان الالفاظ المرتبة ومعانيها اللتي يشار اليها بلفظ هذا حاصلة
في الذهن في آن الاشارة بوجه اجمالي البتة سواء اتحد الوجه معها بالذات او
بالعرض وسيجيء بيانه نشر وحا فان قلت كيف يمكن اعتبار الاجمال في الالفاظ
المرتبة ومعانيها فان الترتيب لا يكون الا بحسب الزمان دون الآن بخلاف
الاجمال قلت لا نسلم ان الترتيب لا يكون الا بحسب الزمان اذ الترتيب عبارة
عن التقديم والتاخير وهو قد يكون بحسب الزمان وقد يكون بغيره وترتيب الالفاظ
ومعانيها من القسم الآخر فلا باس ح لو يلاحظها الذهن بلحاظ واحد اجمالي في
آن الاشارة ولو سلمنا ان الترتيب فيها بحسب الزمان فنقول ان الترتيب
بحسب الازمنة السابقة ان الاشارة فلا ينافي اعتبار الاجمال فيها في آن الاشارة
ومما يجب ان يعلم انه ليس المراد بالوجه المذكور في كلام المحشي ما هو المتعارف
منه من كون الوجه عرضيا لان طريق حصول الالفاظ والمعاني في الذهن لا ينحصر في
الوجه العرضي بل المراد منه ما هو اعم منه ومن كونه ذاتيا فالحاصل ان ذاتيا فاما
ان يجعل مرآة لملاحظتها فيكون العلم به علما بالكنه فيحصل اولا واثبات الا
لفاظ والمعاني من الجنس والفصل اي الحد في الذهن ثم يجعل مرآة لملاحظتها
ويكون هذا الوجه متحدا معها بالذات ومغايرا بالاعتبار او لم يجعل مرآة
لملاحظتها وهو العلم بكنه الشيء فيحصل الالفاظ والمعاني بانفسها في الذهن
بالوجه الاجمالي الذي هو متحد معها بالذات والاعتبار وان كان عرضيا لها

فيكون

فيكون مرآة لملاحظتها فيكون العلم به علما بالوجه فيحصل ح الالفاظ المرتبة
ومعانيها بهذا الوجه الاجمالي الذي هو متحد معها بالاعتبار لا بالذات وبالجملة
يكون الالفاظ المرتبة ومعانيها حاصلة في الذهن حين الاشارة في كل صورة
من الصورة المذكورة لكن في الصورة الثانية يكون حصولها بالذات وعلى الصور
الباقيين بالعرض فقول المحشي يتحد ذلك الوجه معها بالذات اشارة
الى الصورتين الاوليين وقوله بالعرض اشارة الى الصورة الثانية هذا بحسب
الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم ببطلان الاحتمال الاول لان الالفاظ
وكذا بعض المعاني من مقولة الكيف وبعض المعاني من مقولة الجوهر وبعضها
من مقولة اخرى فليس للالفاظ المرتبة ومعانيها التي هو يشار اليها بلفظ هذا
جنس واحد حتى يكون له فصل واحد ايضا ليكون المركب منهما حدا واحدا مرآة
لملاحظتها فيكون قول المحشي يتحد ذلك الوجه معها بالذات ح اشارة الى
الصورة الثانية فقط وانما تركنا مباحث العلم بوجه الشيء مع ان المحشي قايل
به كما نبينه لان المحشي انما اورد هذا القول لدفع الدخل المذكور الذي
يرد على كلام الشارح وهو غير قايل بالعلم بوجه الشيء فلا يراد من كلامه
الا ما يكون موافقا لمذهبه والا يلزم توجيه كلام القايل بما لا يرضى به قوله
في الحضور في الذهن الذي يفهم من قول الشارح المرتب الحاضر في الذهن
ان كان عبارة اه قيل ان الحكم في قوله هذا غايته بعدية الكلام اي كان

علي مرتبة الحاضر الى الذهن وكان المراد بالحضور الحصول فلا معنى لتعميم الحصول
بان كان بالذات او بالعرض لانه لابد للحكم من الحصول بالذات للموضوع كما اختاره
الشارح والمحشي وان كان على الوجه الاجمالي فلا معنى للالتفات الى مرتبة
بالذات كيف وقد تقرر عندهما ان التوجه والالتفات يتعلق اولا وبالذات
الى الطبيعة من حيث الاتحاد مع الافراد ويمكن الجواب عنه بعد اختيار الشق
الاخير بان بناء كلام المحشي آه ليس على ما هو المتقرر عنده وعند الشارح بل
على ما هو المشهور من ان الحكم يكون على الافراد فلا يكون التوجه والالتفات
بالذات ح الا الى الافراد دون الطبيعة وبعد لا يخفى على المتفطن
ما كلام المحشي من الخلل هو ان الظاهر من الفاء اللتي وقعت في قوله فالحضور
في الذهن آه ان هذا القول تفرع على ما سبق من قوله الالفاظ المرتبة
ومعانيها حين الاشارة حاصلة في الذهن آه ويلزم منه ان يكون قوله
وان كان عبارة عن التفات الذهن وملاحظته آه واصلا في المتفرع
لانه وقع خبر القوله فالحضور ليس عطفه على قوله الكان عبارة عن الحصول
آه الذي وقع خبر القوله فالحضور وهو يستلزم ان يكون ارادة الالتفات
من الحضور متفرعا على الحصول في الذهن وهو كما ترى فالاولى للمحشي
ان يقدم قوله فالحضور اي قوله او بالعرض على قوله الالفاظ المرتبة ليكون
هو متفرعا على القول الذي اورده المحشي من ان الشارح المرتب الحاضر في

الذهن

الذهن آه واورد نقضا لان على قوله الالفاظ المرتبة آه ليكون دليلا لقوله فالحضور
آه قوله فهو اعم من ان يكون بالذات وهذا على تقدير العلم بكنه الشيء قوله او بالعرض
وهو على تقدير العلم بالكنه او الوجه وهذا الجواب الجلي من النظر واما الجواب الانظر
الدقيق فعلى تقدير العلم بالوجه فقط كما عرفت قوله لان في علم الشيء بالوجه
آه اعلم ان المراد بالوجه آه الاعم من ان يكون ذاتيا كما في العلم بالكنه او
عرضيا كما في العلم بالوجه لا يقال التعليل الذي اورده لكون ذي الوجه ملتفتا اليه
للذهن بالذات انما يجري في العلم بالكنه او الوجه دون العلم بكنه الشيء مع
ان الكلام ه في مطلق العلم اي علم كان فيجب على المحشي ان يذكر دليلا على حدة
بحيث يشمل جميع انحاء العلم لانا نقول لما كان كون التفات الذهن الى الشيء في
العلم بكنه الشيء وهو الذي يحصل نفسه في الذهن دون كونه مرآة لشيء آخر بينا
ترك تعليله في العلم بالكنه والوجه خفاء علل فيهما لاثبات ما ادعاه من كون
ذي الوجه ملتفتا اليه للذهن بقوله هذا **قوله** فالاشارة اي اشارة هذا الى
الالفاظ المرتبة ومعانيها اشارة عقلية تفريع على ما سبق من حضور الالفاظ
المرتبة ومعانيها في الذهن بوجه اجمالي آه فحاصل الكلام انه لا يصلح للاشارة
الا الالفاظ المرتبة ومعانيها وهما ليستا من الامور العينية فضلا عن كونهما
محسوسة انما هو من الموجودات العقلية فلا يصح الاشارة الا الاشارة
العقلية وهو تعيين العقل شيئا بدون معونة الحس فالالفاظ المرتبة و

معانيها حاضرة عند العقل على وجه التعيين بلا اعانة الحواس وبهذا القدر وان
تم المطلوب من كون الالفاظ والمعاني المرتبين الحاضرتين تشار اليها
للفظ هذا اشارة عقلية لكن لما كان الحضور عبارة عن التفات الذهن او الحصول
في الذهن كما سبق من المحشي اشار الى تقرير المطلوب على كلا التقديرين
اما الى الاول فبقوله وهو يقتضي آه حاصله ان الاشارة العقلية الى الشيء
تقتضي توجه العقل والتفاته اليه بالذات وهو متحقق فيما نحن فيه فان الحاضر
في الذهن من الالفاظ والمعاني يتوجه العقل ويلتفت اليه على وجه التعيين
من دون معونة الحس فيكون الاشارة اليها اشارة عقلية واما الى الثاني
فبقوله وحصول صورة منه آه حاصله ان الاشارة العقلية الى الشيء تقتضي
حصول صورة الشيء في الذهن بالذات وهو متحقق فيما نحن فيه لان الالفاظ والمعاني
اذا تصورت بوجه اجمالي حصلت في العقل على وجه التعين بلا اعانة الحواس
ويكون الوجه الاجمالي الذي هو صورتها حاصلا في الذهن بالذات سواء كان
متحدا معها بالذات او بالعرض فيكون الاشارة اليها اشارة عقلية لا محالة
فاستعمال صيغة الاشارة الحسية وهي لفظ هذا الموضوعة للمشار اليه المحسوس
بالحس الظاهر كما هو المشهور يكون على طريق التجوز بتصيير غير المحسوس الموجود في
الخارج كالمحسوس بالحس الظاهر تنبيها على ظهوره او اشارة الى فطانة
السامع قوله حصول صورة منه اي من ذلك الشيء قوله ويحتمل الاشارة

الحسية

الحسية آه المجيب الفاضل محمد يوسف الكوسج القراباغي في حاشيته المتعلقة
على الحاشية الجلالية تقريره ان الاشارة الى الالفاظ والمعاني المرتبين لا بد ان
يكون اشارة حسية لانها حاصلة في الخيال فيكون حالة فيه وهو حال في الدماغ المتحيز
بالذات اي ذات مكان بالذات لان الخيال عبارة عن قوة مودعة في مؤخر
التجويف الاول من الدماغ فيكون تلك الالفاظ والمعاني ايضا متحيزة لان
الحال فيما حل في المتحيز بالذات يكون متحيزا واذا كانت متحيزة يكون قابلة
الاشارة الحسية البتة لان مدارها على كون المشار اليه متحيزا فان قلت
ان التحيز عندهم عبارة عما يمانع به الجسم في الاشارة الحسية وهو شامل للمكان
الذي هو عبارة عن السطح الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فيتحقق
في الاجسام سوى الفلك الاطلس وللوضع ايضا فتفسير المتحيز بذات المكان
تفسير بالاخص وهو غير جائز عندهم قلت لا نسلم ان تفسير المتحيز بذات المكان
تفسير بالاخص لانه تفسير للمتحيز مع اللام العهد الخارجي المأخوذ فيه
المراد منه الدماغ لا المتحيز حتى يكون تفسيرا بالاخص قوله يحتمل قال عن التخيل
جواب عن التخيل المذكور بمنع ان مدار الاشارة الحسية على التحيز لانها
عبارة اما عن تمييز الشيء وتعينه بمعونة الحس او عن تمرئه وهو الامتداد الموهوم
الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه وعلى كل تقدير يستدعي ان
يكون المشار اليه موجودا في الخارج فيكون مدارها هو هذا لا التحيز ومن البين

ان كلا من الالفاظ والمعاني ليس موجودا في الخارج عند المشر فلا اشارا اليها كما
اشارة حسية لفقد مدارها وان كانت تنجيزه فقوله فهي لا محالة متعلق بكلا معني
الاشارة الحسية لا بالثاني فقط حتى يتكلف لدفع عدم تعرض المحشي لنفي
المعني الاول للاشارة الحسية ان المعني الثاني لها لما كان حاصلا للمعني
الاول لم يتعرض لانتفاء المعني الاول لان انتفاء الحاصل يستلزم انتفاء ذي
الحاصل لا يقال كيف يصح تفسير الاشارة بالامتداد مع ان الاشارة
فعل المشر والامتداد ليس فعله لانا نقول هذا التفسير مبني على ان المراد من الاشارة
حاصل المصدر وثمرته ثم لما يرد على المحشي بان الاشارة معنى ثالث كما صرح
به في حاشيته على شرح المواقف وهو تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك
فلم اكتفى الاولين وترك ذكر نفي الثالث اجاب عنه في منهية حيث قال فهذا
ذكر في حاشية شرح المواقف للاشارة ثلث معان واكتفى ههنا آه لان نفي
اللازم يستلزم نفي الحاصل انتهى حاصله ان المعني الاول والثاني لما كانا عامين
من الثالث لانهما مطلقان دون الثالث فانه مقيد بقيد هنا وهناك
اكتفى على ذكر نفي الاولين وترك ذكر نفي الثالث لان انتفاء الاعم يستلزم
انتفاء الاخص وقد يجاب عن التخييل المذكور بانا لا نسلم ان الالفاظ و
المعاني حاصلة في الخيال لانها كلية يتكثر بتكثر اللافظين والمدركين ومدرك
الكلي عندهم انما هو العقل لا الخيال قوله ولعلك تفطن مما ذكرنا من قوله

الالفاظ

نظر الفسي

الالفاظ المرتبة الى قوله فتجد ذلك الوجه ان معاني الالفاظ لا يلزم حين استعمالها
فيها ان يكون حاصلة في الذهن بالذات لان من الالفاظ لفظ هذا ومعناه
المشار اليه ليس الا الالفاظ والمعاني المشر بها وهما ليسا حاصلين
بالذات في الذهن بل بوجه اجمالي لا يذهب عليك ان سوق نظم المحشي
يدل على ان مطلوبه عدم حصول المعاني الحقيقية للالفاظ في الذهن بالذات
حين الاستعمال وهو لا يفطن مما سبق انما يفطن منه عدم حصول الالفاظ
المرتبة ومعانيها التي هي معنى مجازي للفظ هذا في الذهن بالذات فلم يتم
التقريب والظاهر ان الحكم بعدم حصول الالفاظ والمعاني في الذهن بالذات
مطلقا غير صحيح لانه لو كان علمها بكنه الشيء يكون حصولها بالذات لا محالة
قوله لما انها اي معاني الالفاظ حين وضع الواضع لا يلزم ان يكون حاصلة
في الذهن بالذات اذ حصولها بالوجه الاجمالي يكفي للوضع الاترى الى الوضع
لا يلزم ان يكون حاصلة في الذهن بالذات اذ حصولها بالوجه الاجمالي يكفي
للوضع الاترى الى الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له فيه
المعاني الكثيرة الحاصلة في الذهن بوجه اجمالي يكون مراة لها قوله فالقول
آه تفريع على قوله لما انها آه لا بد لها ان تتبين اولا كيفية الخلاف والنزاع
بين الفريقين اي القائلين بوضعها للاعيان الخارجية حتى يتبين حاصل
كلام المحشي المراد على الفريقين باحسن وجه فاعلم انه قيل مبنى الخلاف

بين الفريقين عند البعض بعد اتفاقهما على انه لا بد ان يكون الموضوع له حين
الوضع معلوما بالذات ان المعلوم بالذات عند المحققين الى ابي نصر الفارابي
والى علي بن سينا ومن تابعهما الصورة الذهنية فقالوا ان الالفاظ موضوعة
بازائها وعند غيرهم الاعيان الخارجية فقالوا بوضعها لها وعند البعض بعد
الاتفاق على انه لا بد ان يكون الموضوع حين الوضع ملتفتا اليه بالذات ان
الملتفت اليه بالذات عند الفريق الاول لا يكون الا ما يكون حاصلا في الذهن
بالذات فقالوا بوضع الالفاظ بازاء ما هو حاصل في الذهن اي الصورة
الذهنية وعند الفريق الثاني الاعيان الخارجية لان ما يكون حالا في الذهن
يكون مرآة لها فلا يكون الملتفت اليه ح الا الاعيان الخارجية لا الصور
الذهنية فقالوا بوضع الالفاظ بازاء الاعيان الخارجية ولا يخفى ما في
كلا المبنى عليهما من الخلل اما في الاول فبان مرادكم من المعلوم بالذات
اما الحاصل في الذهن بالذات فيلزم ح ان يكون الموضوع له حالا بالذات
في الذهن وقد عرفت ما فيه على ان هذا لا يتحقق عند من يقول بوضع الالفاظ
للاعيان الخارجية فانها ليست حاصلة في الذهن بالذات قطعا واما انه
الملتفت اليه بالذات فلا يكون الصور الذهنية ح موضوعة لها الالفاظ
لانها ليست ملتفتة اليها بالذات انما هي مرآة للاعيان الخارجية فيكون
هي ملتفتة اليها بالذات فيكون هي موضوعة لها الالفاظ دون الصور

الذهنية

الذهنية واما في الثاني فيمنع ان الملتفت اليه بالذات لا يكون الا ما هو حاصل
في الذهن بالذات وهي الصور الذهنية وان كان الثاني فلا يكون وضعها للاعيان
الخارجية لانها ملتفتة اليها بالذات والصورة الذهنية انما هي مرآة لها
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي اشار الى رد مذهب الفريق الاول بقوله
فالقول آه حاصله انه لما ثبت مما سبق من انه لا يلزم حين الوضع حصول
المعنى الموضوع له في الذهن بالذات فالقول بوضع الالفاظ للصور الذهنية
غير صحيح لو لا اتحادها بل لان وضع الالفاظ لها انما هو من جهة انها ذهنية
التي هي عبارة عن الشيء المقترن بالعوارض الذهنية فاذا بطل المناط
بطل ما هو منوط عليه على ان الطبائع من حيث هي هي ليست حاصلة في الذهن
بالذات فيمتنع ان يكون موضوعة لها الالفاظ الا ان يراد بالحصول المعتبر في
الموضوع له الحصول الشخصي له والنص يرد على الفريق الاول ان الالفاظ
لو كانت موضوعة للصور الذهنية لكان اطلاقها على الامور الموجودة في الخارج
مجازا كاطلاق اسم الباري عز شانه واسماء الجزئيات المادية على
ذواتها وهذا كما ترى **قال المحشي** في منهيه الاولى ان يقال مراده بالصورة
الذهنية ماهية الشيء من حيث هي واطلاق الصورة الذهنية على الماهية من
حيث هي شايع ذهني ووجه اطلاق الصورة الذهنية من حيث هي باعتبار
ان الماهية من حيث هي من شانها الحصول في الذهن بالذات اذ تعلق

العلم بها اوفي الى ردّ مذهب النوعي الثاني بقوله كما ان القول بوضعها للاعيان
الخارجية كما في حاشية الحاشية ذهب اكثر المحققين كالشيخين وغيرهما
الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وذهب كثير من المتاخرين الى
انها موضوعة للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان
كثيرا من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج وليس في وضع الالفاظ
تفاوت ولان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي
معلوم بالعرض له بالذات والا انتفى العلم بانتفائه فيصرف هذا القول عن
الظاهر بان المراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه موجودا
في الذهن انتهى **قوله** فيها ذهب اكثر المحققين الى ان الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية وقد عرفت حاله وما عليه فتذكره **قوله** فيها ولا يخفى ان
هذا القول الخ حاصله ان كثيرا من المعاني للالفاظ يكون من الامور الانتزاعية
لا وجود لها في الخارج اصلا كالفوقية والتحتية وغير ذلك فكيف يصح ان القول
الالفاظ موضوعة بازائه الاعيان الخارجية **قوله** فيها وليس في وضع الالفاظ
تفاوت الخ جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان دليلكم على بطلان القول
بوضع الالفاظ الاعيان الخارجية بان كثيرا من معاني الالفاظ ليس موجودا
في الخارج فكيف يصح وضعها بازائها غير تام فان من يقول بوضع الالفاظ
الاعيان الخارجية يجوز ان يكون مراده ان بعض الالفاظ موضوع بازائها

دون

دون كلها فلا يصح عدم كون بعض المعاني في الخارج بوضع الالفاظ له
وتقرير الجواب ان وضع الالفاظ لما كان عبارة عن جعل الجاعل اللفظ بازاء
المعنى بحيث اذا علم ان اللفظ موضوع لذلك المعنى فهم منه ذلك لم يكن ان
يكون مراد القائلين بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية ان بعضها موضوع بازائها
اذ من البين انه لا دخل في العلم المذكور لكون المعاني بخصوصها حصولها الذهني
او الذهني او الخارجي موضوعة لها الالفاظ لان المقصود من وضع الالفاظ
ليس الا افادة ما في الضمير وهي لا تحصل من المعاني المطلقة ونقل بها السؤال
والجواب يرد على القائلين بوضع الالفاظ للصور الذهنية فالحق ان الالفاظ
موضوعة لنفس الاشياء مع قطع النظر عن كونها موجودة في الذهن او الخارج
فالالفاظ التي لا تستعمل الا في الصور الذهنية كالجنسية والفصلية والالفاظ
التي لا تستعمل الا في الاعيان الخارجية كاسماء الاشارات ايضا انما وضعت
لنفس الاشياء وان اختلج في صدرك ان الصور الذهنية عبارة عن الشيء
من حيث انه موجود في الذهن والعين الخارجي عبارة عنه من حيث انه موجود في
الخارج فالظاهر منه ان الالفاظ المذكورة موضوعة للشيء مع الحيثية المذكورة
لا الشيء من حيث هو فادفعه بان الظهور المذكور انما يكون لو كانت الحيثية
المذكورة معتبرة في الملحوظ ونحن نمنعه فان الحيثية المذكورة انما اعتبرت
في اللحاظ فقط فلم يكن الالفاظ المذكورة ح موضوعة الا لنفس المحيب

اي الشيء من حيث هو الآن الواضع قد لاحظ حين وضع الالفاظ المذكورة
للمعاني الجزئية المذكورة وبهذا يسقط اندفاع ما يخدش الحق المذكور من وضع
الاعلام الشخصية فانها لو كانت موضوعة لنفس الشيء يلزم ان يصح اطلاق زيد
الذي هو موضوع لنفس الانسان على عمرو لانه ايضا انسان ووجه الاستنباط
ظاهر فان الاعلام الشخصية وان كانت موضوعة لنفس الشيء لكن يعتبر فيها
الحيثية التقييدية اي التشخص عند الوضع في اللحاظ ومن المعلوم ان تشخص كل
فرد من افراد الماهية يكون مغاير التشخص فرد آخر منها وبناء على هذا لا يصح
اطلاق زيد الذي هو موضوع لنفس الانسان على عمرو الذي هو موضوع لنفس
الانسان ايضا لاختلاف تشخصهما الذي هو معتبر عند الواضع حين الوضع
قوله فيها ولان الموضوع له يجب ان يكون آه اعلم انه لما كان مناط الوضع
عند القائلين بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية كون الموضوع له ملتفتا
اليه بالذات والملتفت اليه بالذات ليس الا الاعيان الخارجية لان الصور
الذهنية لا يلتفت اليها الا انها مرآة لها حكموا بان الالفاظ موضوعة
للاعيان الخارجية دفعه المحشي بقوله وان الموضوع له آه يعني انا لا نسلم
ان مناط الوضع كون الموضوع له ملتفتا اليه بالذات انما مناطه ان يكون
معلوما بالذات اي حاصلا في الذهن بالذات واذا بطل المناط بطل
ما هو منوط عليه ولا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان الموضوع له لا يجب ان

والجواب ان المراد بقوله يجب ان يكون معلوما بالذات ان يصلح للمعلومية بالذات من غير تعلق [illegible] العلم [illegible] حين الوضع حاصلا في الذهن بالذات لا بالعرض ١٢

يكون

يكون حين الوضع حاصلا بالذات في الذهن قوله فيها والا لانتفى العلم بانتفائه
اي بانتفاء العين الخارجي يعني انه لو لم يكن العين الخارجي معلوما بالعرض
بل بالذات يكون متحدا مع العلم اتحادا ذاتيا كما هو المتقرر عندهم فبانتفائه
ينتفي العلم البتة بناء على الاتحاد مع انه كثيرا ما ينتفي العين الخارجي ولا ينتفي العلم
كما كان قوله فيها فيصرف هذا القول عن الظاهر بان يراد بالعين الخارجي
آه فالعين يكون كناية عن نفس الشيء والخارجي كناية عن قطع النظر عن
كونه موجودا في الذهن فانه لما قطع النظر عن كونه موجودا في الذهن صار
خارجية قال الشارح اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج
لا بانفرادها ولا بتركيبها قوله اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند
المنبر حاصله ان ليس مراد الشارح من الحضور الواقع في قوله اذ لا حضور
ان لا حضور للالفاظ ومعانيها في الخارج اصلا انما مراده منه ان لا وجود لها في
الخارج حين اشارة المنبر فلا يرد انه على تقدير كون وضع الديباجة
بعد تصنيف الكتاب عبارة لو كان الكتاب عبارة عن الالفاظ يكون
للاشارة اليه اشارة الى الحاضر في الخارج لان الالفاظ موجودة فيه في
مجموع ازمنة اجزائها البتة فكيف يصح قول الشارح فما قيل آه متفرعا
على عدم حضور الالفاظ المرتبة في الخارج لان الالفاظ وان كانت موجودة
في الخارج في مجموع ازمنة اجزائها لكن لا يكفي هذا الوجود للاشارة اليها

بلفظ هذا لانه لا بد بهذه الاشارة ان يكون المشار اليه موجودا في الخارج حين
الاشارة لما لم يكن موجودة بهذا الوجود لعدم قرارها لم يصح ان يكون مشارا
اليها بلفظ هذا قوله بناء آه هذا دليل على وجود الالفاظ في الخارج في مجموع ازمنة
اجزائها حاصله ان العدم اللاحق الزماني اعني عدم الشيء الزماني بعد وجوده
ليس عدما حقيقيا اي عدما في الواقع بحيث لا يكون له وجود اصلا اذ لو كان
كذلك يلزم اجتماع النقيضين لتحقق وجوده في زمانه البتة انما هو العدم الاضافي
بالنسبة الى زمانه اللاحق اي ليس له وجود في الزمان الذي بعد هذا العدم
وكذا الحال في العدم السابق الزماني عند بعض الفلاسفة قوله مع ان الكلام
آه جواب آخر للايراد المذكور حاصله ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور
بين الجمهور القائلين بحدوث العالم من ان الاعدام اللاحقة والسابقة
الزمانيات اعدام بحسب الحقيقة والواقع فاذا تحققت الالفاظ الكتاب الالفاظ
الكتاب اعدام عند المصنف عدمت بالكلية فلا يكون لها وجود اصلا فكيف
يصح الاشارة اليها بلفظ هذا الا على ما هو المشهور بين القائلين بقدم العالم
من ان عدم الزمانيات ليس عدما حقيقيا بل هو غيبوبة زمانية قال
الشارح ولا يخفى انه لا يناسب هذا المقام الاخبار عنه لغاية تهذيب الكلام
لان غاية تهذيب الكلام تشتمل على الكلام وهو لما كان عبارة عن الالفاظ
او المعاني اللذين لا يحيلان على النفوس لا يحمل عليها ما هو مشتمل عليه ولا يناسب

اخبار

اخبار به بهذا الجمع بما قد يتوهم من ان الالفاظ المرتبة ومعانيها ضرب من الحضور
الخارجي باعتبار وجود الدال عليها اي النفوس في الخارج وهذا الحضور وان كان
حضورا حكميا لكنه يكفي للاشارة الخارجية لان مرادهم من الخارج في قولهم ان لفظ
هذا موضوع للمشار اليه الموجود في الخارج من ان يكون خارجا حقيقة او حكما
وتقرير الدفع ان هذا الحضور الحكمي ايضا لا يناسب الاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام
قال الفاضل اليزدي قيل يجوز ان يكون الغاية بمعنى الفائدة والثمرة اي هذا ثمرة
تهذيب الكلام ولا يخفى جواز حمله على النفوس الكتابية ج وهذا التحمل تكلف على
تكلف قوله وايضا لا شك آه دليل آخر لابطال ان يكون لفظ هذا اشارة الى
النفوس قوله ومن البين ان قصده اي قصد المص لم يتعلق بالنفوس لان قصده
بالتصنيف انما يكون بالتعليم وهو لا يحصل الا بالالفاظ الدالة على المعاني المخصوصة
دون النفوس قوله الا ان يقال من قبيل ذكر الدال آه لكن لا بطريق المجاز الذي
يكون لفظ هذا مستعملا في مدلول النفوس بالنفوس والا لزم اجتماع المعنى
الحقيقي والمجازي في استعمال واحد مع ان الكلام كان في استعماله في النفوس
بل بطريق الكناية بان اريد بلفظ هذا النفوس وحكم عليها بالتهذيب ثم ينتقل
منها الى مدلولاتها قوله وبهذا اي بما ذكر ان قصد المص لم يتعلق بالنفوس
يظهر ان اسماء الكتب آه حاصله ان قصد المصنفين الواضعين لتسمية الكتب
لما لم يتعلق بالالفاظ والمعاني دون النفوس لا وحدها ولا مع غيرها يكون اسامي

الكتب موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني دون النقوش لان لان النسبة انما يكون بازاء
ما هو المقصود دون عبرة قوله اللهم الا ان يكون من قبيل مجموع الخطوط اي نقش
خطوط صناعة الكتابة على ان يكون اللام في الخطوط عوضا عن المضاف اليه فا
لحاصل ان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش في وقت من الاوقات
الا وقت ان يقال ان حال النقوش الكتابية المخصوصة كحال جميع النقوش الخطية
من خطوط لغات صناعة الكتابة ليتميز بعينها دنكتابته [illegible] النقوش
في الصغار والكبار فانه يصح القول ح بان اسامي الكتب موضوعة بازاء
النقوش الكتابية المخصوصة كما لو وضع اسم الخطوط [illegible] الكتابة لكن
لما لم يكن وجه النقوش قصد المصنفين الواضعين تسمية الكتب حتى يقال
ان اسامي الكتب موضوعة بازاء النقوش المخصوصة اشار المحشي بلفظ اللهم الا
الى ضعف هذا القول **قال** الشارح الا ان يحمل اي الاخبار عنه بغاية تهذيب
الكلام على المجاز تسمية للمعبر بصيغة اسم المفعول فان المعبر اسم الفاعل
هو المصنف الا ان يقال انه بمعنى الموضع فان النقوش موضحة للالفاظ والمعاني
والحاصل انه سميت النقوش التي هي معبرة بغاية تهذيب الكلام هي اسم
للالفاظ والمعاني المخصوصة اتصال بها معبرة عنها **قوله** وهذا الاخبار النقوش
المراد من لفظ هذا لغاية تهذيب الكلام يدل على انها وصف النقوش
توصيفا للمعبر بوصف المعبر عنه فان غاية تهذيب الكلام صفة الالفاظ

والمعاني

والمعاني المعبرة عنهما اولا وبالذات وبواسطتها للنقوش التي هي المعبرة كذا
يدل على انها اسم للنقوش تسمية المعبر باسم المعبر عنه وان كانت هذه الدلالة بطريق
الاشارة لان المقصودة ليس الا توصيف الكتاب لا تسميته يدل عليه ايراد
الاوصاف الاخر متعاقبة متتالية من قوله وتقريب المرام وجعلته تبصرة الى غير
ذلك قال بعض الاعاظم ان في هذه الدلالة بطريق الاشارة خفاء فان اللفظ
مستعمل في معناه الوضعي وليست التسمية من اللوازم التي ينتقل بها اليه **قوله**
فالمجاز بالنظر الى الاول اي الوصف مجاز عقلي اه تفريع على قوله يدل على
الوصف والتسمية فالحاصل انه لما كان الاخبار المذكور يدل على الوصف والمدح
وهو بالمبالغة اليق ناسب ان يراد مجاز عقلي لتحقق المبالغة فيه دون المجاز
اللغوي فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ح ان هذه النقوش عين
غاية تهذيب الكلام فلا يتجه انه يمكن المجاز اللغوي في الصورة ايضا فلم ترك
المحشي ذكره لانه انما تركه باعتبار انه لا يناسب مقام المدح لا لانه لا يمكن اعتباره
قوله وبالنظر الى الثاني اي التسمية مجاز لغوي فيكون معنى قوله هذا غاية
تهذيب الكلام ان هذه النقوش مسماة بغاية تهذيب الكلام لانها باقية
على معناها فان قلت ان المحشي اراد بالمجاز اللغوي ما هو من جانب الموضوع
فيجوز في النقوش التي هي معنى لفظ هذا الموضوع بان يراد منها الالفاظ والمعاني
ثم يحمل عليها غاية تهذيب الكلام قلت على هذا لم يبق لفظ هذا مستعملا في النقوش

وقد كان الكلام فيه ولا يمكن في صورة التسمية المجاز العقلي بان يكون المعنى ان النقوش
جعل اسم غايته تهذيب الكلام لانه لابد في المجاز العقلي من المبالغة في الوصف وفي هذه
الصورة ابن الوصف فضلا عن المبالغة قوله ولما كان احد المجازين آه فوقع دخل
مقدر تقدير الدخل انه لما كان غاية تهذيب الكلام تحتمل التسمية والوصف ينبغي للشارح
ان يقول الا ان يحمل على المجاز التسمية او توصيفا للمعبر باسم المعبر عنه او وصفه
فما الوجه في اقتصاره على التسمية وحاصل الدفع انه لما كان احد المجازين المذكورين
اي المجاز اللغوي بالنظر الى التسمية والمجاز العقلي بالنظر الى الوصف مستلزما للاخر
في غايته تهذيب الكلام او تسمية الكتاب به ليست الا بوصفه كما اشار اليه المحشي بقوله
حاشية الحاشية بقوله لاستلزام كل من الوصف والتسمية للاخر انتهى اكتفى
الشارح بذكر المجاز اللغوي اكتفاء للملزوم باللازم او بالعكس فان قلت لم
يعكس الامر بان ذكر الوصف دون التسمية قلت لما كان التوصيف ظاهرا
بينا متبادرا الذهن اليه لا حاجة الى ذكره بخلاف التسمية فانها لا تفهم الا
بالاشارة فلا بد من ذكرها قال الفاضل اليزدي في وجه التوفيق بين كلامي
الشارح اقتصره على التسمية وجوز الوصف والتسمية كليهما فيما سيجيء ان المراد من
التسمية مجرد اطلاق اللفظ سواء كان على سبيل العلمية او الوصفية او يقال انه
اكتفى بالتسمية لما هو الاصل المقصود بالذات ليعلم حال التوصيف بالمقايسة انتهى اقول
لا يخفى ما فيه فان اطلاق التسمية على التوصيف غير شايع ذايع مع ان التسمية ثبت

مقصود

مقصود انما مقصوده الوصف كما عرفت قال الشارح ومن البين ان ليس المراد
والا لزم ان لا يطلق ذلك الاسم او الوصف الا على النقوش المخصوصة التي عند المص
دون غيره مع انه ليس كذلك قال الشارح بل النوع وصف نوعه وتسميته آه لا يقال
انه لا يلزم من عدم كون المراد تسمية النقوش المخصوصة الخارجية او توصيفها من النقوش او
توصيفها بغايته تهذيب الكلام لانا نقول ان الفرد المنتشر مثل الكلي في عدم حضوره في
الخارج فكما لا يجوز ان يكون النقش الكلي مشارا اليه في الخارج بلفظ هذا كذلك لا يجوز ان
يكون الفرد المنتشر منه مشارا اليه وبهذا ترك ذكر الفرد المنتشر احالة على المقايسة
على الكلي قوله قد عرفت في قوله السابق اراد بالحضور آه جواب سؤال يرد على قول
الشارح ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج من ان هذا القول باطل
فان النقش الكتابي كلي طبيعي لانه معروض للكلية والكلي عند الشارح وغيره
من المحققين موجود في الخارج من ان هذا القول باطل فان النقش الكتابي كلي
طبيعي لانه معروض للكلية والكلي عند الشارح وغيره من المحققين موجود في الخارج
وحاضر فيه فيكون النقش الكتابي ح موجودا في الخارج وحاضرا فيه بانك
قد عرفت سابقا انه يجب ان يكون المشار اليه بلفظ هذا موجودا في الخارج
حين اشارة المشير وهو لا يمكن الا ان يكون محسوسا والكلي الطبيعي وهي
آه طبيعة النقش الكتابي وان كان موجودا في الخارج لكنه ليس بمحسوس وموجود
في الخارج حين اشارة المشير ومراد الشارح من قوله لا حضور لهذا الكلي في الخارج

هو هذا اي نفی کونه محسوساً موجوداً فی الخارج حين اشارة المشير لانفی وجوده
مطلقاً حتی يتوجه عليه الايراد وهذا التقرير بالجواب اولى مما قرره البعض بعد القول بان المراد
المحشی من المشترة المص بانه قد عرف انه لابد ان يكون المشار اليه بلفظ هذا موجوداً في
الخارج عند المشير اي المشير بلفظ هذا والكلي الطبيعي وان كان موجوداً في الخارج
عند كثير من المحققين لكنه ليس بموجود فيه عند المص كما سيصرح به فيما بعد بقوله التحقيق
ان الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه فالنفس الكتابي الذي هو كلي طبيعي ليس
خارجاً موجوداً في الخارج عند المص والشارح بنى كلامه ره على مذهب المص دون
مذهب نفسه من انه موجود في الخارج ووجه الاولوية على هذا التقرير يكون قول
المحشی ليس محسوساً لغواً على انه لا يلازم السؤال والجواب المصدر بقوله قلت
قلت وقلت فان المفهوم منهما ان النزاع بين السائل والمجيب انما وقع في محسوسية
الكلي الطبيعي وعدمها دون الوجود والمص لا كلام لنا في خصوص عبارة المص بل
في نقل هذه العبارة الواردة في مفتتح الكتاب اي كتاب كان سواء كان من
مصنفات المص او غيره فان اورد على التقرير الاول بالجواب انه لا يجب في المحسوس
بالاشارة الحسية ان يكون محسوساً بالذات بل اعم فيه سواء كان بالذات اوبا
او بالعرض الامرى ان الجسم قابل للاشارة الحسية مع انه ليس محسوساً
بالذات بل بواسطة الوانه اللتي هي محسوسة بالذات فلا يلزم من نفي حضور
هذا الكلي اي النفس الكتابي في الخارج نفي كونه محسوساً موجوداً في الخارج مطلقاً حين

اشاره

اشارة المشير لانه من البين ان النفس الكتابي محسوس بالعرض بواسطة اشخاصه و
افراده وحينئذ يجب ان المشار اليه وان لم يجب ان يكون محسوساً بالذات لكن يجب ان
يكون بحيث لا يدرك الا بالحس والكلي ليس كذلك اذ يدرك بالعقل بدون معونة الحس بخلاف
الجزئيات المادية فانها لا يدرك الا بالحس دون العقل ومراد المحشی من المحسوسية
اللتي نفاها ره المحسوسية على تلك الصفة لا مطلق المحسوسية قوله فان قلت آه حاصله
انهم قد صرحوا ان التشخص والكلي الطبيعي متحدان في الوجود الخارجي والتشخص محسوس
قطعاً فلا يصح القول بان الكلي غير محسوس لانه لا بد ان يكون ما هو حال احد المتحدين
حال المتحد الاخر والا لم يتحقق الاتحاد قوله قلت آه حاصله انه ليس مرادهم من تصريحهم
كون التشخص متحداً مع الطبيعة في الوجود الخارجي ان وجودهما في الخارج واحد اذ من
الممتنعات قيام عرض واحد بمحلين بل مرادهم منه انه لا يوجد في الخارج الا شيء واحد
وهو الكلي المقترن بالعوارض المخصوصة المتأخرة عن الوجود من الاين والوضع
وغيرهما على ان يكون اعتبار الاقتران اي التقيد بالعوارض في اللحاظ دون الملحوظ
ويقال له التشخص ثم اذا لاحظه العقل معرى عن اقتران العوارض المذكورة يكون
كلياً طبيعياً ومطلقاً ومن المعلوم بالضرورة ان مناط المحسوسية هو اقتران الشيء
بعوارض مخصوصة متأخرة عن الوجود وهو انما يوجد في الاول اي التشخص فيكون هو
محسوساً لا الثاني اي الكلي الطبيعي فلم يكن محسوساً وبالجملة ان ليس مرادهم
من الاتحاد بين الكلي الطبيعي والتشخص الاتحاد بالمعنى الاول بل بالمعنى الاخر وهو

هو لا ينبغي عند محسوسية احدهما دون الاخر وان اختلج في صدرك انه كيف يكون التشخص
محسوساً مع ان التقيد الذي هو معتبر فيه غير موجود في الخارج فضلا عن كونه محسوساً فيه
لانه من الامور الاعتبارية التي لا تكون موجودة في الخارج وعدم وجود ما هو معتبر في
الشيء في الخارج يستلزم عدمه فيه فادفعه بانا لا نسلم كلية الاستلزام المذكورة
انما هو لو كان اعتبار ما هو المعتبر في الشيء في الملحوظ اذ على هذا يكون جزءاً للشيء و
انتفاء الجزء في طرف يستلزم انتفاء الكل فيه لا على ان يكون معتبراً في اللحاظ
كما فيما نحن فيه اذ على هذا يكون خارجاً عنه فكيف يكون انتفاؤه مستلزماً لا
نتفائه قال جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس
سره لا يخفى ما في الكلام المحشي من الخلل في الفرق بين الطبيعة والتشخص
في المحسوسية وعدمها مع اتحادهما كيف والحس اما وارد على التشخص فليس هذا
بمحسوسية التشخص في شيء لزيادة التشخص وان كان وارد على التشخص فليس الا الطبيعة
واقتران العوارض ولحوق التشخص بها لا ينفي مرتبة الطبيعة ورتبة الكلي الطبعي
بل يؤكده بل الاشبه ان يقال ان الطبيعة هي المحسوسة بالذات انتهى وما قيل
لدفع ما اجيب عنه بان غاية ما لزم منه محسوسية الطبيعة حين معروضيتها للعوارض مولينا عبد العلي
المخصوصة وهذا هي مرتبة التشخص ولا يلزم منه محسوسية الطبيعة من حيث هي في
مرتبة لا بشرط شيء مع قطع النظر عن تلك العوارض اللتي هي المتنازع
فيها من ان المحسوس بالذات ما العوارض فهذا الحس في محسوسية التشخص الذي

هو

هو المعروض في شيء واما المعروض وهي نفس الطبيعة من حيث هي فان العوارض
لا تغير الحقائق عما هي عليه فيلزم محسوسية الطبيعة من حيث هي وان كان المحسوس
المجموع فالاجزاء اما محسوسة فيلزم محسوسية الطبيعة والا فالتشخص غير محسوس
ففيه ان حصر المحسوس في الشقوق المذكورة ممنوع لم لا يجوز ان يكون المعروض
للمحسوسية هي الطبيعة لكن لا من حيث هي ليست محسوسية ما هو للتنازع فيه
بل من حيث اعتبار اقترانها بالعوارض المخصوصة في اللحاظ فقط دون الملحوظ
فيكون المحسوس هو المجموع ويؤول الى الشق الثالث والقول بان الموجود الخارجي
المحسوس لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات بل لم ينقص من ذاته شيء
او يزاد عليه في الخارج والحال انه ليس كذلك اذ لم يزد في التشخص على الطبيعة الا
اعتبار اقتران العوارض المخصوصة بها ولم ينقص عن الطبيعة من حيث هي الا
الاعتبار المذكور وهذا الاعتبار لما كان خارجا لا يكون وجوده منشأ للمحسوسية
وعدمه لعدمها قول لا يقبله الخصم فان له ان يقول لكم ان الموجود الخارجي المحسوس
لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات بل لم ينقص من ذاته او يزاد عليه في
الخارج لم لا يجوز ان يكون منشأ محسوسية الشيء امراً خارجاً عن ذاته يكون معتبراً به وعدمه
منشأ لعدمها فيجوز ان يكون اعتبار الاقتران المذكور في اللحاظ كما هو في التشخص
منشأ للمحسوسية وعدمه لعدمها ولا نعني بالاعتبار المذكور الاعتبار بالفعل حتى
يتجه عليه انه لو لم يعتبره المعتبر ينبغي ان لا يقع الحس على الموجودات الخارجية

المتشخصة بعدم تحقق مناط مع انه لا ريب في ان الحس يقع عليها ولو لم يعتبر المعتبر الا اعتبار
المذكور بل صحة الاعتبار المذكور وهو متحقق على كل تقدير سواء اعتبرها المعتبر بالفعل او لم
يعتبرها قال ذلك المحقق وما قيل ان الكلي محسوس بمحسوسية الشخص اذا كان الشخص امرا
عدميا اعتباريا بالعويل كلما كان الشخص زائدا فالمحسوس هي الطبيعة سواء كان عدميا
او وجوديا انتهى قوله قدس سره بل كما كان التشخص زائدا فالمحسوس هي هي اي الطبيعة
سواء كان عدميا او وجوديا بالدليل الذي مر سابقا يقوى كليته والحس انما وقع
قوله فدبا خذاه اعلم انه لا دخل لهذا القول في الجواب عن السؤال انما اورده تنبيها
على ان افراد الشيء المقترن بالعوارض ليس منحصرا على افراده من حيث هو مع قطع النظر عن
العوارض بل يكون على النحوين الآخرين احدهما ان يعتبر كل من التقيد بالعوارض
وقيد العوارض داخلا في الشيء في اللحاظ والملحوظ كليهما ويسمى ذلك بالافراد وثانيهما
ان يعتبر التقيد المذكور داخلا في اللحاظ والملحوظ والقيد خارجا عنهما ويقال له الحصة
وفي هذين الامرين لم يمكن ان يكون ذلك الشيء محسوسا لان التقيد الذي هو جزء
على هذين النحوين غير محسوس وعدم احساسية الجزء يستلزم عدم احساسية الكل
قوله ومن المعلوم آه هذا متعلق بقوله يعني اتحاد بما انه ليس في الخارج الا شيئا
مخصوصا مقترنا بالعوارض مخصوصة ويقال له التشخص قوله من الذهن وهي عبارة عن
الهيئة الحاصلة للشيء من جهة احاطة المكان به قوله والوضع وهي هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة
اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجة وقد يطلق على ما يحصل بالنسبة .

الاولى فقط

الاولى فقط قوله ونحوهما من الشيء في الزمان وسيكيفها بكيفية ما قوله وسيأتي لك زيادة
تحقيق في مبحث الكلي الطبيعي حيث قال فيه لا يخفى ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات
او بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الذهن والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت
مجردة عنها لا يكون محسوسة لا بالذات ولا بالعرض وتفصيله ان لمحسوسات مراتب
الاولى نفسها من حيث هي هي وفي هذه المرتبة لا يصدق عليها الا ذاتياتها والثانية
نفسها من حيث انها موجودة وفي هذه المرتبة يصدق عليها الذاتيات والوجود
وما يجد وجوده من العرضيات والثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة
من الذهن والوضع ونحوهما وفي هذه المرتبة يتعلق به الحس ويصير محسوسة بالذات او
بالعرض فظهر ان الماهية مع قطع النظر عن الخصوصية موجودة وليست محسوسة
اصلا انتهى اعلم ان ما قاله المحشي مما لا حاجة الى شرحه وتفصيله الا قوله ويصير محسوسا
بالذات او بالعرض فلا بد لنا ان نشرحه ونفصله فاسمع ان المحسوسية عبارة عن
الادراك والتمييز بالحس فان كان الشيء مما يتعلق به الحس اولا وبالذات وتميزه كالا
لوان والروائح والكيفيات الملموسة والطعوم يكون في مرتبة نفسه من حيث اتصافه بالعوارض
المخصوصة محسوسا بالذات وان كان مما يتعلق به الحس ثانيا وبالعرض وتميزه بان يتعلق
الحس بشيء آخر وتميزه وعنده وبواسطة تميز ذلك الشيء كمعروضات الالوان والروائح
اي الاجسام يكون باعتبار اتصافه بالعوارض المخصوصة محسوسا بالعرض واذا عرفت هذا
فاعلم انه لما لم تكن الطبيعة المجردة قابلة لاحد من التعلقين للمحسوسية لم تكن قابلة لها اصلا

لا بالذات بل بالعرض **قوله** فان قيل آه اعتراض على تفريع الشارح قوله فالاشارة الى الحاضر في
الذهن على جميع التقديرات على عدم حضور الكلي في الخارج بان تفريعكم هذا غير صحيح اذ
الكلي كما انه ليس بحاضر في الخارج كذلك ليس بحاضر في الذهن اذ ما يكون حاضرا فيه يكون
لا محالة مخصصا بالعوارض الذهنية فيكون متشخصا لا كليا فكيف يصح الاشارة اليه فبطل
التفريع ويمكن ان يقال انه اعتراض على قول المحشي قلت آه بان الموجود في الذهن
متشخص بلا مرية كالموجود الخارجي فكما لا يلزم من المتشخص ومحسوسيته في الخارج حضور
الكلي فيه كذلك لا يلزم من حضور المتشخص في الذهن حضور الكلي فيه ليصح الاشارة
العقلية المبني على قوله قد عرفت آه بانه كما لا حضور للكلي الطبيعي عند المشير في
الخارج كذلك لا حضور له في الذهن فلا يصح الاشارة الى الكلي باعتبار حضوره في
الذهن ايضا لانه لا وجود له فيه عند الاشارة **قوله** قلنا قد عرفت آه جواب للاعتراض
حاصله ان قياس الحضور الذهني على الحضور الخارجي قياس مع الفارق اذ الحضور الخارجي
عبارة عن المحسوسية ولا شك انها منتفية عن الكلي بخلاف الحضور الذهني فانه عبارة
اما عن الالتفات والحصول في الذهن اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وكلا
هما ليسا بمنتفيين عنه اما الاول فلانه لا شك ان الذهن يلتفت الى ما هو حاضر فيه
من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهذا هي مرتبة الكلي وان لم يوجد ذلك الشيء
الا مع العوارض فان تعينه شيء لشيء لا ينافي الالتفات اليه مع قطع النظر عما عداه
كما قال المحشي في اثناء هذا القول والفرق بين ملاحظة الذهن والتفاته والحصول

فيه

فيه مما لا يخفى لكن لا دخل له في الجواب كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما الثاني فلان
الكلي حاصل في الذهن بالعرض بمعنى انه موجود في ضمن الشخص الذهني وان لم يكن
حصوله فيه على وجه الاستقلال والانفراد مع قطع النظر عن العوارض فذلك
الكلي مع العوارض الذهنية يكون حاصلا في الذهن بالذات لانه متحد مع الشخص
الذهني اذ هو عبارة عن الكلي مع العوارض الذهنية وعلى كلا التقديرين يصح
الاشارة الى الكلي في الذهن لتحقق حضوره فيه واعلم ان ما بيناه في الشق الثاني
حاصل النسخة التي وقعت من المحشي هكذا او عبارة عن الحصول في الذهن سواء
كان حصولا بالذات او بالعرض فالكلي حاصل في الذهن بالعرض وان لم يكن حاصلا فيه
بالذات فهذا حاصل آه وحاصل النسخة التي لم تقع فيها قوله سواء كان الى قوله
حاصلا فيه بالذات ظاهر لا حاجة فيه الى البيان ولا يذهب عليك ما في كلام المحشي
من الخلل بوجهين اما اولا فيما افاده جدي واستاذ استادي قدوة المحققين [illegible]
في فرق المحشي بين الكلي في العقل بقبوله الاشارة اي العقلية وبين الكلي في الخارج
بعدم قبوله الاشارة اي الحسية على تقدير الشق الاول اعني ارادة الالتفات
بالحضور بان اتحاد الكلي مع الفرد الذهني والخارجي على نسق واحد فكما ان الطبيعة
يلتفت اليها بالذات في الذهن مع اتحادها مع الشخص الذهني كذلك يمكن الالتفات
اليها بالذات نظرا الى تحققها الخارجي وان كان الالتفات بعد اخذ الصورة
بمعونة الحس فكما يكون الاشارة الى الهوية العينية المحسوسة اشارة حسية

مع انها لا تصلح للاشارة الا بعد اخذ الصورة منها لك اي بمعونة الحس ويكون
هذه الاشارة حسية لك في الطبيعة ويكون الاشارة حسية بما فيهما من معونة
الحس اللتي عليها مدار الاشارة الحسية في الشخص فلا فرق اللهم الا ان يقال
ان المراد بمعونة الحس في الاشارة الحسية ان لا يمكن الا بالحس وذلك في
الصوبات المحسوسة بحسب دون الطبيعة لان الاشارة يمكن اليها بمعونة الحس كما قد يمكن
بدونها انتهى واما ثانيا فعلى تقدير القول بان قوله فان قيل آه اعتراض على قول
المحشي بان الكلام كان على تقدير الارادة من الحضور عند المشعر فقد ادرج الحصول
في الجواب ما ليس مذكورا في الاعتراض وهو ان المراد بالحضور الحصول فلم يبق
الكلام لا يقال ان قول المحشي او عبارة عن الحصول آه معطوف على قوله المراد بالحضور
آه فحاصل الكلام انك قد عرفت ان الحضور الواقع في قول الشارح ولانك انه
لا حضور آه اما ان يكون المراد منه الوجود في الخارج عند المشعر آه او يكون عبارة
عن الحصول في الذهن آه فيكون قول المحشي ح تبيين الشقين جوابا للسوال
المذكور سابقا وهو الذي يرد على قول الشارح ولانك في انه لا حضور آه
ويكون قوله قد عرفت اشارة الى القولين السابقين يعني قوله اراد بالحضور
في الخارج الوجود في الخارج عند المشعر وقوله بالحضور في الذهن الى قوله او با
لعرض فيبقى الكلام لانا نقول مع قطع النظر عن اباء النظم عن هذا التوجيه
ان قول المحشي في الحاشية المنهية اللتي سنقلها وبهذا ظهر جواب آخر

للسوال

للسوال الاول لا بلا تمية لان الظاهر ان المراد من السوال الاول قوله فان قلت آه وكان
بناؤه على تقدير الارادة من الحضور الحضور عند المشعر فكيف يمكن جوابه بالارادة
من الحضور الحصول على ان الاختلال كان على تقدير القول بان قول المحشي او عبارة
آه دخل في الجواب عن الاعتراض الواقع على كلامه والا على تقدير ان يكون
قوله على تقدير ان قول المحشي او عبارة عن الحصول آه معطوفا على قوله فالمراد ح
فعلى هذا التوجيه من جانب مجيب الاعتراضين الواقعين على كلامه الاجوبة
بما لا يرضى به هو قوله وحاصل في الخارج بالعرض لا بالذات يعني ان الكلي وهو
مفهوم النفس الكتابي الدال ليس حاصلا في الخارج بالذات فيكون الاشارة
اليه اشارة حسية بل بالعرض لا بمعنى انه حاصل في ضمن الشخص الخارجي فيصلح
ان يكون مشارا اليه للاشارة الحسية بل بمعنى ان وجوده باعتبار وجود معروضه
اي الاشخاص الخارجية لان الظاهر انه عرض للاشخاص الخارجية واستدل عليه
في المشهد بقوله وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام مخصوصة والظاهر ان ذا
الكلي اي مفهوم النفس الدال على الالفاظ المخصوصة عرض لها كيف ولو كان
ذاتيا لها يلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ
وضعية وبهذا الظهر جواب آخر للسوال الاول انتهى قوله فيها وذلك لان
النقوش آه تقريره على الوجه الابسط ان الاشخاص الخارجية الكتابية يكون
متصفة بخصوص معين البتة والظاهر ان هذا التخصص انما هو من جهة وضع

الواضع وجعل الجاعل ليتميز عن النقوش الاخر فتدل تلك المخصوصة على الالفاظ
المخصوصة فان الجاعل انما جعل النقش المعين للفظ العلم مثلا ليدل على الالفاظ
المخصوصة فان الجاعل انما جعل النقش المعين للفظ العلم مثلا ليدل على لفظ
العلم دون غيره من الالفاظ الاخر فيكون خصوصية تلك النقوش ودلالتها كلتاهما
بما مجعولتين بجعل الجاعل ووضع الواضع فلو لم يكن مفهوم النقش الكتابي الذي
كلتاهما مجعولتين بجعل الجاعل وهو محتاج في دلالته على الالفاظ الى جعل الجاعل
عرضيا للنقوش المخصوصة بل ذاتيا لها يكون هو بنفسه لها مجعولا بجعل الجاعل
ووضع الواضع وهل هذا الا تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وفيه ان كلامكم انما
لو قيل ان دلالة النقوش المخصوصة مجعولة بجعل خصوصية النقوش مجعولة بجعل
آخر ونحن نمنعه فلم لا يجوز ان يكون ثمة جعل واحد بان جعل الجاعل ووضع الواضع
للنقوش خصوصية يدل على الالفاظ فيكون دلالة النقوش ح داخلة في خصوصية
النقوش لان يكون الجعل لخصوصية النقوش على حدة ولدلالتها على الالفاظ
على حدة حتى يلزم المجعولية الذاتية ولعل قول المحشي لان الظاهر آه اشارة
الى هذا يعني ان الحكم على الكلي اي النقش الكتابي بانه عرض للاشخاص
الخارجية حكم ظاهري والا فالنظر الدقيق يحكم بجواز كونه ذاتيا لها وما قيل
فاصل بحالي الدفع قول المحشي في المنهية من ان تخلل الجعل انما يمتنع في الماهية
الحقيقية بحسب ولا نسلم ان النقوش الكتابية المخصوصة من الماهيات الحقيقية لم

لايجوز ان

لا يجوز ان يكون من الماهيات الاعتبارية فلا استحالة لو لزم تخلل الجعل بين الشيء
وذاتياته منها فمدفوع بما سبق من ان تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته ممتنع
مطلقا سواء كان في الماهية الحقيقية او الاعتبارية ثم اعلم ان مراد المحشي من
قوله اجسام مخصوصة الماهيات يجوز آه الا فالنفوس ليست اجساما حقيقة قوله
فيها ولهذا الظاهر آه يعني بما قلت ان المفهوم الكلي اي النقش الدال عرض
للاشخاص الخارجية يظهر جواب آخر للسؤال الاول هو قوله فان قلت آه وهذا هو
الظاهر محاصله انا لا نسلم ان الكلي الطبيعي والشخص متحدان في الوجود الخارجي
اذ الظاهر ان الكلي عرضي للاشخاص الخارجية لا ذاتي لها ولا يوجب محسوسية
المعروض محسوسية العارض فلا استحالة في ان يكون الشخص محسوسا دون
الكلي والقول ان السؤال الاول اشارة الى السؤال المقدر المشار الى جوابه
بقوله قد عرفت ان المراد بالحضور آه بعيد كل البعد فلا يلتفت اليه وما اورده
جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين المتاخرين كمال الملة والدين قدس سره
على كلام المحشي من فرقه بين الكلي بحسب الحصول الذهني في الفرد الذهني بانه بالذات
وفي الفرد الخارجي بانه بالعرض فلا يصح الاشارة الحسية بعدمه في الخارج ومرجع
محصل الكلام في الشق الثاني الى ابتنائه على نفي وجود هذا الكلي في الخارج
وكان سوق كلامه على تقدير تسليم وجود الكلي في الخارج كما يصرح به قوله الا
الى قوله ليس محسوسا موجودا عند المشهور والا فعدم صحة الاشارة الحسية

بناء على نفي الكلي الطبيعي قد نبه عليه الشارح سابقا انتهى خلاصته ان كلام المحشي
اولا مبني على تسليم وجود الكلي في الخارج فانكاره ثانيا مناقضة مدفوع بما افاده
عمي قدوة المحققين المتاخرين قدس سره من ان بناء الجواب الاول على التنزل مولوي حسن
بانا وان سلمنا وجود الكلي الطبيعي في الخارج لكن لا نسلم الاشارة الحسية بعدم
المحسوسية وبناء الجواب الثاني على سبيل التحقيق بان الوجود العرضي للشيء ليس
وجودا له على التحقيق وان كان الاحسن في داب التعليم ان يقدم الجواب التحقيقي
على التنزلي ولا يتوجه عليه ان مقصود المورد ان الكلام كان بعد تسليم وجود هذا
الكلي وانكار المحسوسية ولو على التنزل والان قد انكر وجود هذا الكلي لكونه من
العرضيات فلم يبق الكلام لانا نقول انه ليس مقصود المحقق قدس سره
انكار وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليكون منافيا لما سبق انما مقصوده ان
الكلي عرضي للاشخاص الخارجية فلا يكون وجوده الا وجودا عرضيا والوجود العرضي
للشيء ليس وجودا له حقيقة ليلزم من محسوسية المعروض محسوسيته فتامل قوله بل
لا بل بالعرض ولا بالذات هذا اضراب عن قوله حاصل في الخارج بالعرض لا بالذات
يعني انه ليس للكلي وجود عرضي ايضا حتى يصح الاشارة اليه لانه على هذا التقدير يكون
آلة بملاحظة الاشخاص فيكون هي مشارا اليها حقيقة مع انها انما هي النفوس
المخصوصة وهي لا يصلح ان يكون مشارا اليها كما سبق **قال** جدي واستاد استادي
كمال المحققين كمال الملة والدين قدس سره عدم كون هذا المفهوم آلة حين الاشارة

اليه

اليه وعدم صلاحية الفرد للاشارة لا ينفي الوجود العرضي لهذا الكلي في الخارج نعم يلزم
انه ليس عرضيا مصححا للاشارة الى الفرد بجعله آلة بملاحظة وذلك لا يجدي ايضا
لابد ان ينبه عليك ان ليس غرض المحشي من نفي الوجود العرضي للكلي نفيه مطلقا حتى
يتوجه عليه ما اورده المحقق قدس سره بل غرضه منه نفي كون مفهوم النفس الكتابي
مشارا اليه في الخارج وهو يحصل من بيانه وقيل لدفع كلام المحقق ان المحشي قصد نفي
الوجود العرضي مبالغة فان الكلي لما لم يمكن آلة بملاحظة ما تحته فكانه لم يوجد معه
لا بالذات ولا بالعرض **قال الشارح** فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع
التقديرات اي على جميع الاحتمالات السبع سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف
او بعده قال الفاضل اليزدي حمل التقديرات على كون الديباجة قبل التصنيف
او بعده يأباه صيغة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على ما فوق الواحد
فانما هو في تعاريف الفن كما هو صرح به **قال الشارح** ذهنية اي من عدم اشارة
المصنفين الى كتبهم المصنفة الا من حيث انها حاضرة في ذهنهم من الالفاظ والمعاني
وعدم صلاحية تسمية اسامي الكتب بازاء المشخص علمت ان اسامي الكتب اعلام
اجناس لا يقال ان الشارح لم ينف الا ارادة النقوش المعينة المشخصة دون
غيرها فلم يثبت منه الا بطلان ان يكون اسامي الكتب موضوعة بازائها دون غيرها
من الالفاظ المشخصة او المعاني كذلك او كلتيهما ليثبت منه المطلوب وهو كون
اسامي الكتب اعلام اجناس بناء على انها موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني المعينين

العين المشخصين لانا نقول ان ما يدل على نفي ارادة النقوش المشخصة بيان لما بين انه يلزم على
هذا ان لا يصلح اطلاق اسامي الكتب على غير النقوش التي حضرت عند المصنفين
يدل على نفي غيرها من الالفاظ المشخصة والمعاني لو كانت كليهما فنفي ارادة النقوش
المشخصة يشعر بنفي ارادة غيرها المشخصات للاشتراك في الدليل ثم لما اعترض السيد
بوا نفتح على كلام الشارح بان ما ذكره انما يدل على ان اسماء الكتب ليست من الا
علام الشخصية واما على انها من اعلام الاجناس فلا فالجواز ان يكون من اسماء الاجناس
اشار المحشي الى دفعه بقوله وتحقيقه اه ولما كان في هذا التحقيق اعلاما واجمالا
فلا بد لنا بعد بيان معنى العلم واقسامه وتعريف اسم الجنس ان نوضح قوله و
تحقيقه اه وفي ذيله تقرير الدفع لم يحقق ما هو الحق في هذا المقام ليتجلى عليك حقيقة
الحال وينكشف المرام فاسمع ان العلم عبارة عما وضع لشيء معين بحيث لا يتناول
غيره في ذلك الوضع فان كان الموضوع له المعين مشخصا فهو علم شخصي وان كان
كليا المعتبر فيه قيد زائد هو كونه متعينا في الذهن وحاضرا فيه فعلم جنس كاسامة
فانه قد تصور الواضع مفهوم الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع له باعتبار
تعينه وحضوره في الذهن لفظ اسامة فمدلول لفظ اسامة ومدلول المعرف بلام الجنس واحد
الا ان الاول يدل على التعين الذهني بنفسه والثاني بواسطة اللام والقول بان علم
الجنس موضوع للطبيعة المشخصة بالتشخص الذهني قول فاسد لا ينبغي ان
يصغى اليه فانه على هذا يلزم ان يكون اطلاق اسامة على الاسد الموجود في الخارج

على

على سبيل التجوز بعدم وصوله واختلفوا في وضع اسم الجنس بعد اتفاقهم على
انه لا يعتبر فيه التعين اصلا انه موضوع للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر
مال الى الاول السيد السند واكثر اهل العربية والى الثاني ابن الحاجب وغيره
وهذا الاختلاف انما هو في اسم الجنس المنون ولا يخفى ما فيه اذا عرفت هذا فاعلم
ان ليس مقصود المصنفين حين تصنيفهم الا تدوين ما قد حضر في ذهنهم وهو الذي
يكون يشار اليه عند اشارتهم من الالفاظ والمعاني فلا يكون اسامي الكتب ح
موضوعة الا بازائه لان وضع الاسم انما يكون بازاء ما هو المقصود فالالفاظ المذكورة
وكذلك المعاني لما كانت واحدة فان اللفظ الصادر عن شخصين او المعنى القائم
بذين شخصين يعد في العرف لفظا واحدا ومعنى واحدا وكذا الحال بالنظر الى
الشخص الواحد بالقياس الى وقتين يكون بنفسه في الذهن ايضا لان الوحدة
والتعين متساوقان فلا يجوز ان يختلف احدهما عن الاخر ثم نظهر بما تبين ان
الالفاظ والمعاني اعراض فيختلف بحسب التشخص باعتبار اختلاف محالها وهي ها
الاذهان اذ وجود العرض لما كان هو وجوده لمحله لا بد ان يختلف بحسب التشخص حسب
اختلافه انهما وقان فلا يكون التعين المعتبر في الالفاظ والمعاني المذكورة ح
تعينا تشخصيا بل غير شخصي اه فيكون اسامي الكتب ح موضوعة بازاء الالفاظ
والمعاني من حيث انها متعينة في ذهن المصنفين تعينا غير شخصي فيكون اعلام
اجناس فان علم الجنس عبارة عن الكلي اي الطبيعة من حيث انه متعين في الذهن

لا اعلام عطا اشخاص كما توهمه البعض بناء على ان الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ
المعينة اللتي تركبها المصنف او المعاني كذلك او مجموعهما بتلك الصفة وكل منها متشخص
البتة فيكون موضوعا بازائه فيكون اعلام اشخاص فان المجموعات المذكورة
لها تكثر بالنسبة الى اذهان المذكورين فيكون كليا لا متشخصا فما دفع في بعض
نسخ الحاشية بدل قوله اعلام في قوله وليست من قبيل اعلام الاشخاص لفظ
اسماء فالمراد منه الاعلام فان اطلاق الاسم على العلم شايع ذايع ولا
اسماء اجناس سواء كان اسم الجنس موضوعا للطبيعة من حيث هي او
الفرد المنتشر لان التعين لا يعتبر فيهما وه التعين معتبر فما وجد في بعض
نسخ الشرح بدل اعلام الاجناس اسماء الاجناس اسماء الاجناس يكون المراد
من الاسماء الاعلام بالوجه الذي عرفته انفا ثم لما يرد ان دخول لام التعريف
على اسامي الكتب لما قال الهداية مصنفها برهان الدين ابو الحسن علي وكذلك
يقتضي ان يكون اسماء الكتب اسماء اجناس لا اعلام اجناس والا لزم
تعريف المعارف اجاب عنه المحشي بوجهين اشارة في الاول منهما بقوله وما وقع
في كلام المولدين يعني ان دخول لام التعريف على اسامي الكتب ليس في
كلام البعض بل في كلام المولدين فلا يعبأ به والى الثاني بقوله فانهم اه حاصله
ان الذين يدخلون لام التعريف على اسامي الكتب انما يدخلونه عليها من
جهة اعتبارهم الاوصاف الاصلية معنا فلا يلزم ح من دخولها عليها تعريف

المعارف

المعارف او على هذا الاعتبار لم يعتبر علميتها انتهى توضيح تحقيق المحشي في تقرير
دفع اعتراض المعترض ان حكم الشارح بكون اسامي الكتب اعلام اجناس
دون اسماء الاجناس انما هو بسبب مقدمة مطوية لم يذكرها لظهورها وهي ثانية
المحشي تحقيقه وهي ان الالفاظ والمعاني اللتي وضع بازائها المصنفون
اسامي الكتب متعينة تعينا غير شخصي فظاهر على انه لا يجوز ان يكون اسماء
اجناس واعترض صدري در سنا استاذي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس
الله سره على تحقيق المحشي بقوله لا يخفى انه لا يكفي هذا البيان لاعتبار التعين في
مسميات هذه الالفاظ الا ترى ان الطبيعة من حيث هي الموضوعة بازائها
اسماء الاجناس اذا وجدت الوجودين ذهنيين او خارجيين يقال لكل واحد منهما
انه تلك الطبيعة ومصداقها فرد منها بل عينها وهذا في الحقيقة هو الوحدة بالمحمول
لا التقييد الا انه كذلك في كلي عام ولا التقييد اعتبار التعين في مفهوم اللفظ والسر فيه
ان لكل حقيقة شخصية او نوعية او جنسية تعددا ذاتيا والمراد به نحو تحصل الحاصل
ذو اثباته ويحمل على نفسها وعلى افرادها ذهنيا بالعاير ولا يحمل على غيرها
كالانسان مثلا فانه في نفسه اذا اعتبر بلا تعين زايد فهذا انه يحمل على
زيد ولا يحمل على فرس وغيره مع انه اسم جنس لا علم جنس والمعتبر في اعلام
الاجناس هو التعين الزايد حتى اذا اعتبر مع الطبيعة كان تقييدا بها و
التعين الذاتي بخلاف ذلك على ان العلمية الجنسية ضرورية تقديرية كا

العدل التقديري عندهم كما في اسامة ولا ضرورة آه وما قال الا دخول اللام عليها
من صيغة المولدين فمبني على الغفلة كيف لا وقد وقع في الكلام القديم مكتوبا عندهم في
التورية والانجيل انتهى اعلم ان قول المحقق قدس سره مشتمل على اعتراضات
اربع فلا بد لنا ان نبين كل واحد واحد منها على حدة على حدة تنويرا للقلوب [illegible]
وتنشيطا للاذهان الناظرين فاعلم ان قوله قدس سره لا يخفى الى قوله بل
عينها اعتراض بالنقض على قول المحشي فالتعين معتبر في مسمياته آه حاصله
ان عدم ما وضع له اسماء الكتب من الالفاظ والمعاني واحدا لو كان موجبا
لكون اسامي الكتب اعلام اجناس لوجب ان يكون اسماء الاجناس كلها اعلام
اجناس فان ما وضعت له اسماء الاجناس كالانسان اعني الطبيعة من حيث
هي الحصة يعد في العرف العام واحدا فانها اذا وجدت بوجودين ذهنيين
كذهني زيد وعمرو او بوجودين خارجيين كوجود زيد وعمرو يقال بوجود كل منهما في
العرف انه عين تلك الطبيعة فهي واحدة فيهما وقوله قدس سره وهذا اي الحقيقة
آه اعتراض ثان بالحل على قوله فالتعين آه تقريره ان ما ذكرتم في الدليل انما
يدل على اعتبار وحدة المحمول اي اللفظ او المعنى فان اللفظ محمول على كل
فرد من افراده سواء وجد في ذهن زيد او بكر او وجد في ذهن واحد في وقتين
وكذا الحال في المعنى فانه محمول على كل فرد من افراده الشخصية والوحدة الكذائية
لا تفيد الا شركة افراد الموضوع في كلي واحد بالعموم دون التعين الذي هو ما

خوذ

خوذ عندهم في علم الجنس حتى يكون هذا التعين معتبرا في مفهوم اللفظ عند وضعه
للطبيعة بناء على انها مرادفة الوحدة التعين فاعتبارها في شيء يوجب اعتباره فيه
لان التعين نوعان ذاتي وهو ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته ممتازا عن جميع
اغياره وزائد وهو اعتبار كون الشيء متعينا في الذهن وحاضرا فيه وهذا هو
المعتبر في علم الجنس بان يكون قيدا في اللحاظ عند وضع الواضع للطبيعة التي
هي موضوعة لها اللفظ دون الاول والا يلزم ان يكون اسماء الاجناس اعلام
اجناس لانه يوجد فيها ايضا والوحدة الكذائية لما كانت ذاتية فلا تساوق
الا التعين الذاتي لا التعين الزائد الذي هو معتبر في علم الجنس فكيف يكون
اسماء الكتب ح من قبيل اعلام الاجناس على انا لو سلمنا ان الوحدة الكذائية
مرادفة للتعين الزائد لكنا لا نسلم انه قيد لطبيعة الالفاظ والمعاني حين
تسميتها باسامي الكتب بازائها حتى يكون اسماء الكتب اعلام اجناس وقوله
قدس سره على ان العلمية الجنسية آه اعتراض ثالث حاصله انهم انما يعتبرون
العلمية الجنسية بضرورة داعية اليها لكون اللفظ غير منصرف في استعمالهم
مع عدم تحقق السبب من اسبابه فيه ووقوعه مبتدا مع عدم التخصيص
وموصوفا بالمعرفة وذا حال مثل اسامة كما ارتكبوا القول بالعدل التقديري
بضرورة داعية اليه في لفظ يستعمل في محاوراتهم على طريقة غير المنصرف ولم
يجدوا فيه الا سببا واحدا فلو لم يرتكب فيه يلزم كون ذلك اللفظ غير منصرف

بلا تحقق شيء من اسباب منع الصرف ولا ضرورة تنافي ارتكاب العلمية الجنسية
في اسامي الكتب وقوله وما قال ان دخول اللام آه اعتراض رابع على قول المحشي
وما وقع في كلام المولدين آه وتقريره غني عن الشرح والقول بان الكلام في الكتب
المصنفة من العباد ولا ينبغي ان يصغى اليه لان الدليل الذي اورده على كون
اسماء الكتب اعلام اجناس ان تم لدل عليه مطلقا سواء كان الكتاب من الكتب
المصنفة من العباد او من الكتب السماوية على ان الحكم على الاطلاق بكون
دخول اللام في الكتب المصنفة من العباد من صنعة المولدين اللهم غير صحيح لان كثيرا
من فصحاء العرب يدخلون اللام عليها اللهم وآه اعتراض خامس يرد على قول
المحشي فانها في الاصل اوصاف آه وتقريره انه لا حاجة الى ارتكاب هذا التكلف
لدفع ما يرد على كون اسامي الكتب اعلام اجناس من دخول اللام عليها من
لزوم تعريف المعارف لان اللام الداخلة على اسامي الكتب ليست للتعريف
على ان ما ذكرتم لا ينتهض في جميع اسامي الكتب لانه انما لا يكون لاسامي الكتب
دلالة على المعنى الوصفي ثم اعلم ان الحق ان اسامي الكتب من قبيل اسماء الاجناس
بمعنى انها موضوعة للطبيعة من حيث هي هي فان مناط الجزئية الذهنية والكلية
عدمها ومن البين ان تسميتها للذهنية فيها لتكثر افرادها بالنظر الى الاذهان
فلا يكون الاسماء الموضوعة بازائها الا اسماء الاجناس بعدم تحقق ما هو شرطها
ويدل على كونها اسماء اجناس انها لا تقع مميز ادوات حال وغيرها من الاحكام

المعارف

المعارف كما هو شأن سائر الاجناس **قال الشارح** اي هذا الكتاب كلام مهذب غاية
التهذيب آه اعلم انه لما كان حمل غاية تهذيب الكلام على الكتاب المشار اليه بهذا
بحسب الظاهر فاسدا لان هذا الحمل حمل بالمواطاة وفيه يجب ان يكون المحمول متحدا
مع الموضوع في الوجود مع ان الكتاب ليس متحدا مع غاية تهذيب الكلام
الكلام اتحادا لذلك عدل الشارح الى اصلاح الحمل بارجاعه الى صحيحه صرح بما ذكرنا
بقوله هذا الكتاب مهذب غاية التهذيب واشار الى توجيهها بقوله وتوجيه
الاول لا يخفى فان التوجيه عبارة عن صرف الكلام الفاسد ظاهره الى
محمل صحيح وتنبيها المحشي فمراد الشارح من الاول في قوله وتوجيه الاول
آه ما هو المفهوم ضمنا من قوله الاول اي هذا الكتاب آه من ان المقصود
توصيف الكتاب لا ما هو المذكور صراحة اعني قوله هذا الكتاب كلام مهذب غاية
التهذيب فانه مجاز بالحذف فقط او ادعى بقوله هذا الكتاب كلام مهذب
غاية التهذيب الى جميع المحامل بان يكون قوله هذا بيانا لحاصل المعنى لا بيانا
لتوجيه الاعراب كما في الاحتمال الاول فيكون ازديادا لشارح قوله وتوجيه
الاول لا يخفى ح تنبيها للغافل عن محامل الصحة ويصح ان يراد من الاول المذكور
ما هو المفهوم ضمنا او ما هو مصرح في كلامه وظاهر كلام المحشي يدل على انه حمل
عبارة الشارح على الاحتمال الثاني ولم يلتفت الشارح لاصلاح الحمل المذكور بان
بان المراد من الغاية الثمرة وحملها على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا فانه يصح

ان يقال ان هذا الكتاب ثمرة تهذيب الكلام لان فيه تكلفا كما لا يخفى على الذكي
المتوقد **قوله** مجاز في النسبة مبالغة وهو ابلغ من سائر التوجيهات معنا لكن تركه
قوله بان يحذف الخبر وهو لفظ مهذب او لفظ ذو فحذف الخبر واقيم ما بعده مقامه
فعلى التقدير الاول يكون تقدير الكلام هذا الكتاب مهذب غايته تهذيب الكلام
وعلى الثاني هذا الكتاب ذو غايته تهذيب الكلام وعلى كلا التقديرين لا بد ان
يقال ان اللام في لفظ التهذيب الذي وقع في قول المحشي عوض عن المضاف
اليه اي واللام يكونا بوجهين لحمل غايته تهذيب الكلام على الكتاب المشار اليه
بلفظ هذا لانه ليس فيهما ذكر الكلام والتقدير الاول منهما هو التوجيه الذي
صرحه الشارح بقوله هذا الكتاب كلام مهذب غايته التهذيب لا فرق بينهما الا
من جهة ان المحشي جعل لفظ المهذب فقط خبر الكتاب بخلاف الشارح فانه
جعل مجموع كلام مهذب خبرا له فحذف الموصوف والصفة واقيم ما بعدهما مقامهما
وهذا على الاحتمال الاول دون الثاني فانه على هذا يكون قول الشارح يكون
بيانا لحاصل جميع المحامل **قوله** او مجاز في الطرف بان يكون التهذيب الذي هو
طرف الحمل بمعنى اسم المفعول فيكون التقدير هذا غايته الكلام المهذب
ويكون ح اضافة التهذيب الى الكلام من قبيل اضافة جرد قطيفة **قوله** واما الثاني
فهو كما تراه اي ركيك اعلم ان نسخ الشرح مختلفة وقع في بعضها والثاني انت
كما تراه وفي بعضها والثاني كما تراه وقول المحشي واما الثاني فهو كما تراه بدل

على

على انه اختار النسخة الاخيرة فاشار بقوله مع ايراد الدليل عليه بقوله لا بد فيه من
مجاز اه الى رد ما اختاره محشي السيد ابو الفتح من النسخة الاولى حيث قال
وبدل هذه النسخة اي الانسب اللفظ لان توجيهه اظهر وهو حذف المضاف في توجيه
الاول ظاهر وهو ان التهذيب بمعنى المهذب من قبيل اضافة جرد قطيفة اي غايته
الكلام المهذب وحاصله كلام مهذب انتهى باني في الثاني يلزم حذف المبتدا الذي
هو صدر الكلام من غير ضرورة داعية اليه وهو مستقبح عندهم فكيف يكون توجيهه اظهر
ويكون انسب بخلاف الاول فان توجيهه احسن حيث لا يلزم فيه قباحة واضافة
الصفة الى الموصوف جائز عند محققي النحاة وفيه ان هذا انما يتم لو ثبت من
النحو ان حذف الخبر اولى من حذف المبتدا القائم مقامه ما اضيف اليه
وهو لفظ هذا مع انه لم يثبت بعد **قوله** واما تجويز ان يكون المراد اه هذا جواب
لما يرد من انا لا نسلم ان في الثاني لا بد من التجوز بالحذف لتسليم منه
المفسدة فيه من حذف المبتدا الذي هو صدر الكلام من غير ضرورة داعية اليه
لم لا يجوز ان يكون المراد باسم الاشارة نفس الكتاب فيكون المعنى نفس
الكتاب غايته تهذيب الكلام بان ارادة النفس من اسم الاشارة بعيد فان
الاشارة انما يكون الى ما هو مقصود المشير وهو ههنا ليس الا الكتاب دون
النفس فانه وسيلة الى تدوينه وما قيل في وجه البعد ان المشار اليه مولوي عبد العلي
لا بد ان يكون من الموجودات الخارجية المحسوسة والنفس ليس كك

مولوي حسن

فان معناه المصدري انتزاعي اعتباري ليس موجوداً خارجياً محسوساً فلا يصح
ان يكون مشاراً اليه بلفظ هذا ففيه بافادة عمي قدوة محققي المتأخرين مدرس
العلماء المتبحرين من ان الانتزاعية لا تمنع ان يكون المنتزع عنه مشاراً اليه بلفظ
هذا فلان الاشارة اليه جائزة بترتيب غير المحسوس مقام المحسوس في الخارج لكنه موجود
في الذهن البتة وليس من الانتزاعيات الاعتبارات كالتصنيف محمل الانتزاعي الا
اعتباري مقام محسوس بعيد من جعل الموجود في الذهن مقامه **قوله** والاول ان يكون
المقصود توصيف الكتاب كما اشار اليه الشارح بادونية بقوله لا يخفى اولى وجه الاشارة
ان لفظ لا يخفى يستعمل فيما كان ظاهراً جلياً وما يكون ظاهراً جلياً دائماً يكون لك يكون
اولى فما هو بخلافه فالاول الذي لا ريب في ظهوريته يكون ح اولى من الثاني الذي
هو خفي ثم لا يخفى ما فيه فان الاولوية انما يطلق فيما يصح طرفه المقابل ايضاً لكن
لا على وجه الانسبية مع انه من البين انه لا يصح الثاني فانه على هذا يلزم ان يكون
غاية تهذيب الكلام الذي هو معنى مصدري محمولاً على التصنيف فيكون التصنيف
من حصص غاية تهذيب الكلام لان المعنى المصدري انما يحمل على حصصه عند المحشي
مع انه لا ريب في ان التصنيف ليس حصة لغاية تهذيب الكلام الا ان يقال
ان المحشي قد بنى كلامه على ما هو المشهور عندهم من عدم تخصيص حمل المعنى على
حصصه لا على رأيه قوله ان الانسب في هذا المقام توصيف الكتاب لا توصيف نفسه
فان التصنيف وسيلة الى تحصيل ما هو المقصود وتوقف المقصود اولى من توقف

الوسيلة

الوسيلة فلا يرد ان ليس من المص لمادح ان يمدح على فعله وما هو الا التصنيف دون
الكتاب **قوله** والظرف اللغو لح لابد لنا ان نوضح كلام المحشي بكيف قول
الشارح والظرفية تجوزية لتشبيهها اه باتم وجه فاعلم ان قول المص غاية تهذيب
الكلام لا يخلو اما ان يحمل على التوصيف او التسمية وعلى الاول لو قيل ان قوله
في تحرير المنطق والكلام متعلق بالتهذيب يكون ظرفاً لغواً للتصحيح يكون بينهما
نسبة العموم من وجه بحسب الصدق اي الحمل لانهما قد اجتمعا في هذا الكتاب فيحمل
احدهما على الاخر وقد يصدق الاول بدون الثاني كما في كتاب يكون مهذباً من
غير هذين العلمين كالشافية وقد يكون بالعكس كما في كتاب يكون محرراً في
المنطق والكلام من غير تهذيب واليه اشار بقوله الظرف اللغو متعلقاً بغاية
تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه في الصدق ولو قيل انه متعلق بمحذوف
كالحاصل يكون ظرفاً مستقراً وعلى الثاني يكون ظرفاً مستقراً ايضاً لا لغواً كما لا يخفى
التمامل وعلى هذين التقديرين لا يكون المراد من الحاصل الا الحصول الخاص الذي
يتحقق في ضمن هذا الكتاب فيكون المظروف ح حقيقة هو هذا الكتاب والنسبة
بينه وبين تحرير المنطق والكلام نسبة العموم مطلقاً بحسب التحقق لا الصدق
اي بحسب الوقوع لا الحمل لان تحرير المنطق والكلام عام شامل لهذا الكتاب
ولغيره وغير محمول عليه واليه اشار بقوله وان كان مستقراً فالعموم عموم مطلقاً
بحسب التحقق وتقرير كلام المحشي بالنمط الذي قررناه اولى مما قرره بعض الافاضل

المراد منه مولوي عظيم [illegible]

من انه ان حمل قوله تهذيب الكلام على التوصيف فالظرف متعلق به دينه وبين التحرير عموم
وخصوص من وجه في الصدق وان حمل على التسمية فلا يصح ان يتعلق الظرف به
فكان مستقراً فانه ينبغي على هذا التقدير شق اخر وهو ان يكون تحرير المنطق والكلام
ظرفاً مستقراً على تقدير ان حمل غاية تهذيب الكلام على التوصيف اذا عرفت هذا
فنقول ان حاصل كلام الشارح ان قول المص في تحرير المنطق والكلام الذي هو
مدخول كلمة في الموضوعة الظرف لما لم يصلح ان يكون ظرفاً حقيقياً للتهذيب اذا
لكتاب لان الظرف الحقيقي متنوع على نوعين مكاني وزماني وتحرير المنطق والكلام
ليس منهما لا جرم ان يكون ظرفاً مجازياً ولما وجب للتجوز من العلاقة بالمعنى
الحقيقي نبهها بقوله تشبيهاً له يعني انما حمل انما على التجوز بوجود نوع من علامات
التجوز وهي علاقة التشبيه بان شبه الشمول العمومي الذي هو من جانب تحرير المنطق
والكلام بالشمول الظرفي فان الظرف لما يكون شاملاً للمظروف ومحيطاً
به كذلك تحرير المنطق والكلام ايضاً عام وشامل ومحيط لتهذيب الكلام سواء كانت
العمومية عمومية مطلقة او من وجه فاستعير في الموضوعة للشمول الظرفي للشمول
العمومي لا يقال انه لو اريد من الكلام في قول المص غاية تهذيب الالفاظ يكون الالفاظ
حقيقة مظروفة وتحرير المنطق والكلام الذين هما عباريان عن المعاني ظرفاً لها
مع ان ما هو المشهور بينهم من ان الالفاظ قوالب المعاني يدل على كون
الالفاظ ظرفاً والمعاني مظروفاً فيكون كل منهما ظرفاً للاخر ومظروفاً له وهذا

لكما ترى

كما ترى لانا نقول لا محذور فيه او ظرفية كل منهما للاخر بجهة مختلفة اما الالفاظ فمن جهة
ان المعاني توجد فيها وتبرز بتبرزها وينتقص بنقصانها فكان الالفاظ قوالب يصب
فيها المعاني بقدرها واما المعاني فمن جهة ان الالفاظ سوقه لبيان المعاني التي
قد يحصل بتغير الالفاظ من الكناية والاشارة فكانت المعاني شاملاً للالفاظ
ولذا صح ان يقال ان المعنى في اللفظ كما يصح من الجهة الاولى ان يقال ان
اللفظ في المعنى ولا يخفى ما في كلام المحشي من النظر بوجوه اما اولاً فبان
حكمه على تقدير كون تحرير المنطق والكلام ظرف لغوياً بين الظرف والمظروف
نسبة العموم والخصوص من وجه بحسب الصدق بحكم بحت لان الصدق اما ان
يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكل منهما لا يخلو عن الخلل اما الاول فبانه ان
اريد من التهذيب والتحرير معناهما المصدري او بالتحرير معناه المصدري وبالتهذيب
المهذب بالفتح فظاهر انه لا يصح الحمل بينهما بهذا الحمل لان صدق المعنى المصدري
مواطاة عند المحشي انما يكون على ما كان ذاتياً له ومن المعلوم ان تحرير المنطق
والكلام ليس ذاتياً للتهذيب من المهذب والا لما تحقق بينهما النسبة العموم
من وجه فان بين الذاتية ونسبة العموم من وجه منافاة اذ الذاتية تقتضي
اللزوم ونسبة العموم من وجه الانفكاك وان اريد بالتهذيب معناه المصدري
وبالتحرير المحرر مجازاً فالحمل ايضاً ليس يصح لانه من البين ان التهذيب ليس
بمحرر وان اريد بهما المحرر والمهذب فالحمل وان كان بينهما صحيحاً لكنه توجب

ان يكون التحرير بهذا المعنى محمولاً على الكتاب ايضاً لان الكتاب لما كان مهذباً والمهذب
محرر لا بد ان يصدق المحرر ايضاً على الكتاب فيكون بين الكتاب والتحرير بهذا المعنى نسبة
العموم والخصوص يجب الصدق البتة فلم يستقم قول المحشي والكان مستقراً فالعموم
عموم مطلق في التحقق واما الثاني فلانه على هذا ايضاً لا يستقيم قول المحشي والكان
مستقراً الخ لانه يصح ان يقال على تقدير الاستقرار الكتاب وتحرير المنطق والكلام
فيكون نسبة العموم بينهما يجب الصدق ايضاً ويمكن الجواب عنه بان المحشي موجه لكلام
الشارح على مذهبه ومذهب القوم من ان حمل المصدر على شيء ليس منوطاً على ان
يكون ذا تباله لا على مذهبه فلا استبعاد في حمل التحرير بالمعنى المصدري على التهذيب
بالمعنى المصدري او بمعنى المهذب فيه اجوبة باختيار شق واحد يرد الشق الاول
للتهذيب الاول واما ثانياً فلان المراد بالتحرير معناه الاصطلاحي لا اللغوي
لانه لا يصح ان يقع ظرفاً للتهذيب او الكتاب كما سيجيء والتهذيب ثم اوله
كما صرح به الفاضل اليزدي في شرح خطبة الشرح لكن لما اضيف التحرير الى المنطق
والكلام صار النسبة بينه وبين التهذيب عموماً وخصوصاً مطلقاً لان احد
المتساويين اذا قيد يصدق عدم التساوي الآخر البتة من غير عكس المنطق فيكون
التهذيب ح اعم مطلقاً يجب الصدق من تحرير المنطق والكلام لا من وجه فهذا انظر
نظر في الواقع على قول ما وقع في الدليل من قد يكون بالعكس الخ واما ثالثاً فلانه
على تقدير القرار غاية تهذيب الكلام على معناه المصدري والقول بان تحرير المنطق والكلام

ظرفاً

وثانياً فلان مستقراً الا ضرورة تدعو الى ان يجعل الحاصل المقدر خبراً لقوله هذا المشار اليه الكتاب
ليكون الكتاب ظرفاً حقيقة ويلزم منه ان يكون النسبة بينهما نسبة العموم المطلق
يجب التحقق لجواز ان يكون متعلقاً للتهذيب فيكون المعنى هذا غاية تهذيب الكلام
الحاصل في تحرير المنطق والكلام او حالاً عنه فيكون المعنى هذا غاية تهذيب الكلام
حاصلاً في تحرير المنطق والكلام فالمظروف على كلا التقديرين ليس الا التهذيب
لا الكتاب وليس النسبة بين التهذيب وتحرير المنطق والكلام الا العموم من وجه
يجب الصدق كما اعترف به هو ايضاً فلم يستقم قول المحشي والكان مستقراً الخ
قال الشارح اي هذا مقرب الخ لما يرد على قول المص وتقريب المرام انه باعتبار
عطفه على التهذيب يكون مضافاً اليه للغاية التي هو محمول على الكتاب المشار اليه
بلفظ هذا ويلزم منه ان يجعل غاية تقريب المرام على هذا الحمل بظاهره فاسد بالبيان
الذي مر في غاية تهذيب الكلام دفعه الشارح بوجهين اما اولاً فبانا نحمل على
المجاز بالحذف بان يقال انه كانت العبارة في الاصل هذا مقرب غاية التقريب
فحذف مقرب واقيم ما بعده مقامه واما ثانياً فبانا لا نسلم ان التقريب معطوف
على التهذيب ليلزم منه الخلل المذكور لانه يحتمل ان يكون معطوفاً على التحرير
فيكون العبارة في التقدير هكذا هذا غاية تهذيب الكلام في تقريب المقاصد الخ فان قلت
ههنا احتمال آخر هو عطف تقريب المرام على الغاية فلم ترك الشارح ذكره قلت
لما يحصل في عطف التقريب على التهذيب والتحرير زيادة مدح الكتاب دون

ههنا

عطفه على الغاية او يكون النظم تقديره على الاولين هذا غاية تقريب المرام وهذا غاية تهذيب الكلام في تقريب المرام وعلى الثالث وهذا تقريب المرام ذكر الشارح احتمال الاولين الاولين دون الآخرين لان هذا المقام مقام المدح للكتاب فيمتنع ان يحمل النظم على الاحتمال الذي يفهم منه مدحه كثيرا دون غيره **قوله** وحاصل المعني هذا مقرب الى آخر جواب لما يرد على الشارح من ان الايراد المذكور الوارد على قول المصنف وتقريب المرام كما يمكن دفعه بنا دليه الى المجاز بالحذف بان يقال ان لفظ مقرب محذوف كذلك يمكن دفعه بالطريق الآخر المذكور في تهذيب الكلام بان يكون مجازا عقليا بان يحمل غاية تقريب المرام على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا على نهج المبالغة كزيد عدل او مجاز الحذف لفظ ذي فيكون التقدير هذا الكتاب ذو غاية تقريب المرام او مجاز لغويا وهو المجاز في الظرف بان يكون التقريب بمعنى المقرب فيكون المعنى هذا الكتاب غاية المقرب الى المرام فما وجه ذكر الشارح الطريق الاول دون الطريق الآخر وتقرير الدفع ان قول الشارح هذا مقرب غاية التقريب للمرام ذكر للحاصل المعنى على جميع الطرق فذكره يشعر لذا جميع الطرق لا بيان لوجه الاعراب حتى يلزم عليه ما ذكره **قوله** واما تقدير الكلام بان يضيف هذا الكتاب غاية تقريب المرام فيبعد كما في تهذيب الكلام من ان فيه حذف المبتدأ وصدر الكلام من غير ضرورة داعية اليه وانما لم يذكر الشارح هذا الاحتمال اعتمادا على الفطرة الوقادة بالمقايسة على ما ذكره في

هذب

تهذيب الكلام وهذا لم يذكر المحشي احتمال ان يكون المراد باسم الاشارة المصنف فيكون المعنى المصنف الكتاب غاية تقريب المرام **قوله** والظاهر من التقريب آه حاصله انه لو عطف التقريب على التهذيب يكون الظاهر من التقريب معناه اللغوي وهو الذي يعبر عنه في الفارسية نزديك كردن لا معناه الاصطلاحي وهو جعل الاجل الاسباب موافقة للمطلوب كيف ولو كان كذلك لاورد المصنف لفظ التقريب فقط بدون اضافة الى المرام لان الشايع المستعمل في بيان معناه الاصطلاحي لفظ التقريب لا مع اضافته الى المرام على ان التقريب صفة للدليل فكيف يحمل على هذا الكتاب الذي اكثر مسائله غير مدللة ولا يمكن اقامة الدليل على ما ادعى المحشي بان المراد داخل في مفهوم التقريب فلو اريد منه معناه الاصطلاحي يلزم اضافة الكل اي التقريب الى الجزء اي المرام لان للقائل ان يقول ان الاضافة مبنية على التجريد اي تجريد التقريب عن اعتبار المرام في مفهومه فلم يلزم من اضافته اليه اضافة الكل الى الجزء **قال الفاضل** اليزدي ان قيل ان مقرب المعاني الى الافهام ليس هو الكلام بل المتكلم فلا يصح حمل التقريب على المعنى اللغوي ايضا في الاحتمال الاول واحتمال التجوز مشترك قلت نعم ولكن التجوز في اللغوي اقرب فان اللفظ آلة لتقريب المعاني الى الافهام فيثبت الفعل اليه كما ثبت القطع الى السيف بخلاف المعنى العرفي فان يطلق الدليل على المدعى لا يتصور بدون اللفظ راسا قوله ووجه المناسب التقريب بالمعنى الاصطلاحي لان الاحق توضيحه انه على تقدير

عطف التقريب على التحرير يكون تقريب المرام مثل تحرير المنطق والكلام ظرفا للكتاب
او التهذيب وعلى كل تقدير لا يناسب ان يطرفه التقريب الا بمعناه الاصطلاحي لان
معناه اللغوي لازم للاخبار اي سائل الكتاب فانه اذا وجدت تلك المسائل و
حذ تقريب المرام ايضا وهذا اذا قرئ الاخبار في قوله لازم الاخبار بالفتح واما اذا قرئ
بالكسر يكون الحاصل ان المعنى اللغوي للتقريب لازم للاخبار بكون الكلام مهذبا
او عدم مغربية الكلام بالمرام لا يكون الا من جهة ان فيه فسادا لاجل عدم رعاية
القوانين العربية او زيادة بمخلات او ترك ما يجب ذكره وكل ذلك يوجب
عدم التهذيب وحينئذ واذا كان كذلك يكون لازما لتهذيب الكلام الذي هو مخبر
به ايضا لان مرسوم شيء للاخبار انما يكون اذا كان لازما للمخبر به ومنه يلزم ان يكون
لازما للكتاب ايضا لان التقريب لازم لتهذيب الكلام وهو لازم للكتاب او
لازم اللازم للشيء لازم له ولازم الشيء لا يصلح ان يقع ظرفا له اذ بينهما منافات
فان اللازم يكون مساويا للملزوم او اعم منه والظرف لا يكون كذلك بل
يكون هذا مخصصا للمظروف على انه يلزم ح مجعولية ذاتية **كما قال** صدري واسناد
اسنادي بكمال الملة والدين قدس سره من ان سوق الكلام في هذا المقام يشير الى
ان المص جعل الكتاب مهذبا في تحرير المنطق والكلام فلو عطف التقريب على
التحرير صار المعنى على طبق هذا السوق جعل المص مهذبا في التقريب الى الا
فهام ولا يصح تخلل الجعل بين الملزوم ولازمه والظرف وان صح مجعوليته

فتفهما

فتفهما ليس بلازم لا مطلقا انتهى ووجه السوق ان المقام مقام مدح المص كتابه
وليس هذا الا من جهة جعله مهذبا في تقريب المرام وقوله جعله بتقدير مساعدة عليه
بلفظ الجعل وان لم يكن مذكورا صريحا لكنه يفهم ضمنا وهو يكفي للمجعولية الا انه
فاندفع ما يتوهم من ان لزوم المجعولية الذاتية على تقدير ارادة المعنى اللغوي من
التقريب حين عطفه على التحرير ممنوع اذ ليس لفظ الجعل ح مذكورا ثم ان قيل
ان الدليل الذي اورده المستدل اولا يدل على عدم صحة ارادة المعنى اللغوي
للتقريب فينبغي للمحشي ان يقول بدل قوله لا يناسب لا يجوز فيقال ان اعتبار الدليل
على كون الظرف للتخصيص وهو لما لم يجب لان فائدة الظرف لا تنحصر فيه لم
نقل لا يجوز لجواز ان يكون ايراد الظرف ح لفائدة اخرى سوى التخصيص وقال
لا يناسب بناء على قاعدة الاغلبية من وقوع الظرف للتخصيص وبعد بقي في
كلام المحشي خلل بين ان الشائع في تفسير المعنى الاصطلاحي التقريب لا التقريب
المرام كما صرح به هو ايضا فتامل **قوله** كما ان التحرير اللغوي لا يجوز ان يقع ظرفا
للكتاب او للتهذيب لان التحرير اللغوي عبارة عما يعبر عنه في الفارسية
بنوشتن ومن المعلوم انه ليس صفة الا النفوس دونهما فكيف يصح ان
يقع ظرفا لهما **قوله** فان التقريب الى الافهام لكما وان يكون لازم الاخبار
ويدل بقوله لا يناسب آه وانما اورد لفظ لكما واشعارا بان اللزوم المذكور
غير موثوق به فان الدليل الذي اورده لاثباته مخدوش عند المحاذر فتامل

قوله ولعل الوجه في اختيار الاحتمال الاول آه هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه
ما الوجه في اختيار الشارح عطف التقريب على التهذيب دون عطفه على التحرير حيث
قدم الاول على الثاني ولم تقل في الاول لفظ تحصيل الدال على امر حوجته وقال في
الثاني لفظ تحصيل وتقرير الدفع ان التحرير الاصطلاحي الذي هو عبارة عن كون
الكلام بحيث يكون خاليا عن الحشو والتطويل ويحتوي على ما ينبغي في افادة المقصود
شامل للتقريب الاصطلاحي الذي هو عبارة عن سوق الدليل على وجه يستلزم
المطلوب لان الدليل الكذائي من جنس ما ينبغي لافادة المقصود والمطلوب
واذا كان نظرا بالكامل المسائل المدونة في العلوم بدون العكس فان التقريب
يتحقق فيما اذا كان تبيين الدليل الذي يوصل الى المطلوب على طريق الحشو
والتطويل فيكون التحرير ح خاصا والتقريب عاما فلو عطف التقريب على
التحرير يكون ذكره لغوا لان ذكر الخاص مغن عن ذكر العام بخلاف عطفه
على التهذيب غير شامل له حتى يكون ذكره بعده لغوا وهذا هو حاصل ما
آورده ميلي در استادي كمال الملة والدين قدس سره لاثبات
شمولية التحرير الاصطلاحي للتقريب الاصطلاحي بقوله وذلك لان تبيين
المسائل يقتضي حملها بينة بدلائلها فيشتمل التقريب الاصطلاحي بخلاف كون
الكلام مهذبا فانه لا يقتضي ربط الدلائل به انتهى ولا يوسوسنك انه يوهم بانا لا نسلم
ان التحرير بالمعنى الاصطلاحي شامل للتقريب الاصطلاحي شمول الخاص للعام

لان

لان التحرير قد يكون بالنظر الى الدليل وقد يكون بالنظر الى المدعى وقد يكون بالقياس
الى كليهما والتقريب لا يكون الا بالنظر الى مجموع المدعى والدليل فيكون التقريب خاصا
والتحرير عاما فلا يلزم اللغوية في ذكر التقريب بعد التحرير لان الكلام ليس في
مطلق التحرير بل في التحرير الخاص اي تحرير المنطق والكلام ولا شك ان هذا التحرير
لا يكون الا بالنظر الى المسائل المورودة فيهما وتلك المسائل لا يكون الا نظرية
فلا بد ان يذكر دلائلها ايضا والا لم يتحقق التحرير فهذا التحرير لا يكون الا بالنظر الى
مجموع المدعى والدليل لا بالنظر الى المدعى فقط فيكون التقريب عاما من التحرير
بلا مرية فان قلت وقوع تقريب المرام بعد تحرير المنطق والكلام يوجب لغوية
بناء على شمول التحرير او التهذيب فلا وجه لتخصيص اللغوية على تقدير كونه معطوفا على
التحرير قلت ان منشاء اللغوية ذكر التقريب بعد التحرير لما لم يكن الا ان التحرير بالمعنى
الاصطلاحي شامل للتقريب الاصطلاحي فلا يلزم اللغوية الا لو لوحظ التحرير حين
لحاظ التقريب وانما يكون لو عطف التقريب على التحرير فان ملاحظ المعطوف
عليه عند ما عطف عليه ضرورية دون ما اذا عطف على التهذيب فان التحرير
وان كان قيدا له لكن لا يلزم ملاحظة قيد من قيود المعطوف عليه عند ما عطف عليه
فهذا هو وجه التخصيص بلزوم لغوية ذكر التقريب بعد التحرير على تقدير كونه معطوفا
عليه دون ما اذا عطف على التهذيب ثم اعلم ان المحشي اشار بقوله فان التحرير
الاصطلاحي آه الى رد ما قاله السيد ابو الفتح من ان في عطف التقريب على

التحرير بالمعنيين الاصطلاحيين يكون في الكلام تأسيس بان في ذكر التقريب بعد التحرير ان
بعد عطفه عليه يلزم لغويته لشمول التحرير الاصطلاحي للتقريب الاصطلاحي فلا فائدة في
ذكره فضلا عن افادته التأسيس انتهى توضيح كلام المحشي لكن لا يخلو الكلام بعد عن
خلل وهو انا لا نسلم عمومية التقريب من التحرير بالمعنيين الاصطلاحيين والدليل
الذي اورد عليه من ان التقريب يتحقق فيما اذا كان آه فلا يخفى ما فيه فان المقدمات
التي يكون زائدة وحشوا خارجة عن الدليل قطعا فلا يتحقق التقريب بالنسبة
الى هذه المقدمات بل بالنسبة الى المقدمات التي لا يكون كذلك وعند وجوده
يتحقق التحرير البتة فكلما يتحقق التقريب الاصطلاحي يتحقق التحرير الاصطلاحي
ولا يذهب عليك ان بطلان العمومية لا يضر اصل المقصود فانه على تقدير تساويهما
بين التقريب والتحرير الاصطلاحيين ايضا يلزم اللغوية في ذكر التقريب بعده اذا
اعتبر عطفه عليه ولئن سلمنا العمومية فانما هي في مطلق التحرير والتقريب لا فيما
كلامنا فيه من التحرير والتقريب الواقعين في المتن لانه ليس فيه دليل على
اثبات كل مسئلة مسئلة من المسائل المورودة فيه حتى يصح القول بان التحرير الواقع
فيه يشمل للتقريب الواقع فيه على ان ذكر الخاص وان يكون مغنيا عن العام
لكنه قد يذكر العام بعد الخاص للتوضيح فلا يكون ذكره بعده لغوا فلم لا يجوز ان يكون
ذكر التقريب بعد التحرير آه من هذا القبيل **قال الشارح** يحتمل ان يكون آه يحتمل
ان يعود ضمير يكون الى تقرير عقائد الاسلام فيكون المعنى يحتمل ان يكون تقرير عقائد

الاسلام

الاسلام فيكون المعنى يحتمل ان يكون تقرير عقائد الاسلام بيانا للمرام ويحتمل ان يعود
الى عقائد الاسلام فيكون المعنى ويحتمل ان يكون عقائد الاسلام بيانا للمرام فيحمل التقرير
بمعنى المقررة على صيغة اسم المفعول على التجوز واضافته الى عقائد الاسلام من
قبيل اضافة الصفة الى موصوفها وعلى كلا الاحتمالين لا يراد ان يقال ان اللام في
المرام للعهد الخارجي والا فظاهر ان المرام اعم من عقائد الاسلام وتقريرها فكيف
يصح بيانه به لعدا الحمل ان يكون قوله من تقرير عقائد الاسلام صلة للمرام ومتعلقا به
على تقدير عدم اعتبار تبعيته عهدية اللام المذكورة فيكون المعنى تم تقريب المقصود
من تقرير عقائد الاسلام الى الفهم **قوله** ويحتمل ان يكون اي تقرير عقائد الاسلام
بيانا للتقريب المرام بان يكون الجزء الاول من تقرير عقائد الاسلام اي التقرير
بيانا للجزء الاول من تقريب المرام اي التقريب لان تقريرها عبارة عن
تقريبها الى تحصيلها والجزء الثاني من الاول اي عقائد الاسلام بيانا للجزء الثاني
من الثاني اي المرام وان اختلج في صدرك انه كيف يصح قول المحشي تقريرها
تقريبها الى تحصيلها فان التقرير ليس عين التقريب ليصح حمله عليه فادفعه بان هذا
الحمل على طريق المبالغة فانه لما كان تقرير المنطق والكلام دخل في تقريبهما الى
تحصيلها جعل التقريب عين التقرير **قوله** ووجه البعد ظاهر فانه يدل آه لما احتمل
ان يكون المرام نفس عقائد الاسلام او تقريرها بين المحشي وجه بعديته تعلق قوله
من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب على تقدير على كل من مذهبي الاحتمالين لعوده فانه

يدل على ان الهرام غير عقايد الاسلام وتقريرها يعني ان تعلق من تقرير عقايد الاسلام
بالتقريب يدل على ان الهرام غير عقايد الاسلام وكذا يدل على انه غير تقرير عقايد الاسلام
مع انه متحد مع عقايد الاسلام على الاحتمال الاول ومع تقرير عقايد الاسلام على
الاحتمال الثاني ثم اورد الدليل على التغاير بين الهرام وعقايد الاسلام بقوله
اوج بكون الهرام آه وترك الدليل التغاير بين الهرام وتقرير عقايد الاسلام
احالة على المقايسة فالحاصل انه لو تعلق قوله من تقرير عقايد الاسلام بالتقريب
يكون الهرام مفعولا اولا وعقايد الاسلام او تقريرها مفعولا ثانيا ولما يجب ان
يكون بين المفعولين تغاير لابد ان يكون عقايد الاسلام وتقريرها مغايرة للهرام
مع ان عقايد الاسلام متحدة معه على الاحتمال الاول وتقرير عقايد الاسلام متحدة
معه على الاحتمال الثاني فان قيل كيف يصح القول بان عقايد الاسلام مفعولا ثانيا
مع ان الظاهر من تعلق قوله تقرير عقايد الاسلام بالتقريب ان التقرير مفعول
ثان له نقول ان هذا القول على تقدير اعتبار اضافة التقرير الى عقايد الاسلام من
قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقرير النظم بكذا عقايد الاسلام المقررة
فيكون المفعول الثاني في الحقيقة عقايد الاسلام لا التقرير بها وقد وقع طبيب انه
واقع كلام السيد الى الفتح في رد من قال انه لو تعلق قوله من تقرير عقايد الاسلام
بالتقريب يكون الهرام غير تقرير عقايد الاسلام والظاهر انه نفسه من ان الهرام
هو نفس العقايد لا التقرير لان كلام القائل مبني على الاحتمال الثاني وظهر ان الهرام على

هذا الاحتمال يكون عين تقرير عقايد الاسلام ويمكن ان يقال وجه البعد ان في
تعلق من تقرير عقايد الاسلام بالتقريب خلل لفظي ومعنوي اما الاول فلان التقريب
تعدى بالى دون من فتعديته بمن انما يصح اذا احرف من الى معنى الى وهو خلاف الاصل
واما الثاني فلان جعل المقصود قربا الى التقرير غير ظاهر انما الظاهر جعله قربا الى الفهم
قال الشارح الاضافة بيانية آه تفصيله ان الاسلام ان كان عبارة عن التصديق
بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فلا يخلو اما ان يوخذ العقايد بمعنى الاعتقادات
او المعتقدات فعلى الاول يكون اضافة العقايد الى الاسلام اضافة بتقدير من
فيكون بيانية بمعنى ان المضاف اليه اي الاسلام بين المضاف اي العقايد لان
العقايد قبل الاضافة كانت اعم بان كانت اسلامية او غيرها ثم لما اضيفت اليه
صارت مخصصة مبينة بالمضاف اليه لا بالمعنى المشهور عند النحاة اذ فيه لابد ان يكون
بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص من وجه وليس كذلك اذ العقايد اعم
مطلقا من الاسلام بالمعنى المذكور وعلى الثاني كانت الاضافة لامية واما ان كان
عبارة عن الاقرار باللسان بكلمتي الشهادة او مركبا منه ومن التصديق يكون
الاضافة ايضا لامية سواء كان العقايد بمعنى الاعتقادات او المعتقدات لكن هذه
الاضافة لا يكون اضافة حقيقية بان يكون الاضافة اضافة الى ما هو له عند المتكلم بحسب الظاهر
فانه من البين ان العقايد ليست صفة للاسلام بل مجازية باعتبار انها صفة لاهل الاسلام
فاضيفت الى الاسلام لاجل الملابسة والعلاقة بينهما ملابسة الحال بالمحل والله اعلم

الشارح بقوله او للملابسة او باعتبار المجاز المرسل وصرح بقوله ويمكن ان يراد بالاسلام
اهله على طريق المجاز المرسل او باعتبار المجاز بالحذف والبه اشار بقوله او المجاز بالحذف
قوله عطف على بالاسلام قال جدي واستاد استادي كمال المحققين قدس سره هذا
العطف عجيب جدا فان المعطوف في حكم المعطوف عليه ويجب اتحادهما في محل الاعراب
مقودا كان او جملة وليس بينهما اتحاد في الاعراب ولا الحكم لان المعطوف مفعول ما لم
يسم فاعله دون المعطوف عليه لانه ظرف ومفعول ما لم يسم فاعله في المعطوف عليه
هو اهله فالاولى ان يقال انه معطوف على اهله والمعنى يمكن ان يراد باهل الاسلام بالاسلام
على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد مجاز الحذف في هذا المقام في المعطوف
مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار العطف واتحاد محل الاعراب انتهى ولا يلزم تعددات
المعطوف في المعطوف انما الواجب اتحادهما في حكمهما في الاقامة ومحل الاعراب و
يمكن ان يعطف على الاسلام والمعنى يمكن ان يراد اهله بالاسلام على طريق المجاز
المرسل ويمكن ان يراد بمجاز الحذف اي القول بمجاز الحذف في هذا المقام و
لا يلزم اشتراك المتعلقات انتهى وما قال بعض الافاضل على قول المحقق قدس سره
هذا العطف عجيب جدا الى اخر قوله والاولى من ان كلام الشارح مبني على ما جوزه الكو
فيون من اقامة الظرف مقام الفاعل مع وجود المفعول به فيجوز ان يكون قوله بالا
سلام نائبا واحدا الفاعل واهله بالنصب مفعول ليراد فلو عطف قوله او مجاز بالحذف
على قوله بالاسلام لا يلزم خلل لانه اتحد وجه الاعراب بينهما وهو كون المعطوف

والمعطوف

والمعطوف عليه كليهما في محل الرفع لانهما قائمان مقام الفاعل مدفوع بانه لا بد ان
يكون المعطوف متحدا مع المعطوف عليه في وجه الاعراب على التقدير المذكور فاسد
انتهى وذلك ليس اذ لو ظهر الفاعل يكون قوله بالاسلام ظرفا والمجاز بالحذف مفعولا به
فكيف يصح عطف قوله او مجاز بالحذف على بالاسلام ثم اعلم ان قول المحقق قدس
سره ولا يلزم تعددات المعطوف عليه آه دفع دخل مقدر تقديره من انه كيف يصح
عطف قوله او مجاز بالحذف على اهله ولا يلزم ان يقع قوله بالاسلام قيد القوله مجاز
بالحذف كما انه قيد بقوله اهله بناء على انه لا بد في العطف ان يسرى ما هو قيد المعطوف
عليه الى المعطوف ليصير الكلام في التقدير هكذا ويمكن ان يراد بالاسلام مجاز
بالحذف وهذا كما ترى لان هذا الكلام يدل على انه يراد من لفظ الاسلام المجاز بالحذف
مع ان في المجاز بالحذف لا يراد من اللفظ معنى اللفظ الاخر بل يكون اللفظ باقيا على
معناه اللغوي ويقدر شيء اخر وتقرير الدفع ان يقال لا يراد كم على وجوب سريان قيد المعطوف
عليه الى المعطوف مع ان هذا ليس بواجب انما الواجب اتحاد المعطوف والمعطوف
عليه في محل الاعراب واقامتهما مقام الفاعل اذا كانا مفعولي ما لم يسم فاعله وهو
تحقق آه وما اورد عليه ذلك الفاضل من ان هذا مخالف لتصريح النحاة ان القيد
السابق على المعطوف عليه يشارك فيه المعطوف انتهى بخلاف ما اذا تأخر انتهى
ففيه ان هذا افتراء على النحويين قوله اي يمكن ان يراد مجاز بالحذف وبهذا
ظهر عدم صحة النسختين اللتين وقع في احدهما عطف على الاسلام وفي ثانيهما

عطف على ابله لان التفسير لا مطابقة معه انه لابد ان يكون مطابقا للمفسر بالفتح **قوله** لا على المجاز المرسل لانه لو عطف عليه يكون المعنى انه يمكن ان يراد من لفظ الاسلام ابله على طريق المجاز بالحذف وهو كما ترى لان في المجاز بالحذف يقدر لفظ لانه يراد من اللفظ معنى اللفظ الاخر كما عرفت آنفا الآن نقال ان الباء في قول الشارح بالاسلام للاستعانة فيكون المعنى انه يمكن ان يراد باستعانة لفظ الاسلام ابله على طريق المجاز بالحذف ولا شناعة فيه اذ لا ريب في ان لا تقدير للفظ الابله الا باستعانة من لفظ الاسلام لانه لو لم يكن لفظ الاسلام لم يصح ارادة ابله قال المص جعله تبصرة لما يرد عليه ان قوله تبصرة وقع مفعولا ثانيا لجعلت فوجب ان يكون محمولا على المفعول الاول الذي هو الكتاب تبصرة ودفعه الشارح المحقق بان قوله هذا القول بمعنى اسم الفاعل اي مبصرا حاصله ان ايرادكم انما يتوجه على قول المص لو اثبت بالتبصرة على معناها المصدري ونحن لا نقول به بل نقول انه اريد بها المبصر على صيغة اسم الفاعل مجازا او لا شك في حمله على الكتاب فان قلت يمكن صحة الحمل على طريق المجاز بالحذف ايضا فانه يصح ان يقال الكتاب ذو تبصرة فلم ترك الشارح هذا الاحتمال قلت انما تركه لظهوره **قوله** اكتفى بالمجاز اللغوي الخ لما يرد على الشارح ان اكتفاءه وتخصيصه بتصحيح حمل التبصرة على الكتاب بجعلها بمعنى اسم الفاعل الذي هو مجاز لغوي مما لا وجه له فانه يصح الحمل بالمجاز العقلي ايضا بان اثبت على معناها الحقيقي وتجوز في اسنادها الى الكتاب فلم لم يذكره الشارح مع انه لوجود المبالغة فيه ابلغ فذكره اولى اجاب عنه المحشي بوجهين

دالين على ان حمل التبصرة على الكتاب على طريق المجاز العقلي وان كان صحيحا لكن لما كان بالنظر الى قوله جعله وما دل غير صحيح لم يذكره الشارح اكتفى بذكر المجاز اللغوي اشار الى اولهما بقوله فكانه نظرا الى قول المص جعله وثانيهما بقوله والى قوله لمن حاول الخ معطوفا على قوله الى قوله المص حاصل الاول انه يفهم من الجعل المذكور في قوله جعله تبصرة ان المص جعل الكتاب عينا للتبصرة فان الجعل الحقيقي عبارة ان يجعل الجاعل المجعول اليه عين المجعول في نفس الامر مع انه من اجل البديهيات ان التبصرة مغايرة الكتاب لا يمكن جعلها عينه لان العينية بين المتغايرين من المستحيلات فان قيل ان ارادة الجعل الحقيقي وان لم يصح لكن لم لا يجوز ان يراد من الجعل الخ الجعل الادعائي وهو يصح النسبة نقال لا نسلم ان ارادة الجعل الادعائي الخ على تقدير المجاز العقلي الذي يكون المقصود فيه المبالغة عبارة عن تبيين وصف ثابت للشيء في نفس الامر مع زيادة فهي تقتضي ان يكون الوصف اي المجعول اليه ثابتا في الواقع وفي الجعل الادعائي اين الثبوت الكذائي فبينهما منافات لا يمكن اجتماعهما فلما لم يستقم الجعل الادعائي الخ لا جرم لان نحمل التبصرة على المجاز اللغوي الذي يكون فيه ادنى مبالغة حيث كان الكتاب مبصرا فعبر عن التبصرة الدالة على المبالغة وهذا هو حاصل ما اشار اليه المحشي في منهيه بقوله ولو حمل على سبيل الادعاء يفوت المبالغة ويكون المجاز اللغوي ابلغ ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة **انتهى** واعلم ان هذا الحاصل انما هو اذا علق قوله ويكون المجاز اللغوي على الجملة الشرطية اعني قوله ولو حمل على سبيل الادعاء يفوت

المبالغة واما جعل معطوفا على المجاز اي قوله لفوت المبالغة فيكون الحاصل انه لو اريد
الجعل الادعائي على تقدير المجاز العقلي لم يصح ان يراد من التبصرة معناها المصدري الذي
هو معنى حقيقي لها لفوت المبالغة ح اذ هي انما يكون في الجعل الحقيقي دون الادعائي
كما عرفت انه قابل معناها الاسم الفاعلي على طريق المجاز اي المبصر فيكون المجاز هو
نوعا مع اعتبار اقوى مبالغة حيث عبر المبصر عن التبصرة وبان الثاني اي بالقاعدة
واسناد في الجواب عن السؤال الذي اورده على قول المحشي لكونهما متضايفين
بقوله انت خبير بما فيه من قوله فلعل المحشي اراد بكونهما متضايفين انهما كا
المتضايفين لما بينهما من التلازم في الوجود وعدم جواز تفارقهما وحاصل الكلام
ان المصدرين المذكورين لما كانا بحيث لا يصح تفارقهما في الوجود كيف يصح قول
المص جعله تبصرة لمن حاول التبصر اي قصد التبصر فان القاصد للتبصر ليس له تبصر
بالفعل لما ان القاصد في الفعل لا يكون موصوفا بذلك الفعل لا يكون موصوفا بذلك
الفعل ما دام هو قاصد نعم له تبصر بالقوة لا بالفعل فح لو اريد بالتبصرة معناها المصدري
فح حاصل المعنى انه جعل الكتاب تبصرة لفاقد التبصر الذي هو قاصده فيلزم التفارق
بين التبصرة والتبصر فلذا احتمل التبصر فان المراد بالمبصر هو ذاته ولا استباعة في تفارق
ذات المبصر عن التبصر بخلاف ما اذا اريد نفس مفهوم التبصر فافهم انتهى تقرير
السؤال ان حكم المحشي بان بين التبصرة تضايف ليس لانه لا بد ان يكون فيه تعقل
كل واحد من المتضايفين مستلزما لتعقل الآخر وهذا ليس كذلك وتقرير الجواب يعني

عن الشرح

عن الشرح فما قيل على قول المحقق فان المراد بالمبصر هو ذاته ولا استباعة في
تفارق ذات المبصر عن التبصر انا وان سلمنا ان المراد من المبصر هو ذاته لكن لا نسلم ان
المراد منه هو ذاته على الاطلاق بل من حيث انه متصف بالتبصر بالفعل او من المقررات
عندهم ان اطلاق صيغة اسم الفاعل حقيقة انما هو على ما ثبت له مبدا الاشتقاق في
الحال فيكون المبصر ح عبارة عن يكون له التبصر بالفعل فتفارقت التبصرة على هذا
التقدير ايضا عن التبصر اذ هو ليس ثابتا بالفعل بل بالقوة لمن حاول اي فاقده الذي
هو قاصده فكلا المجازين على السوية في لزوم تفارق متضايف عن متضايف آخر
فيقال انه يجوز ان يكون المجاز في الطرف في التبصرة بارادة المبصر بالقوة منها فلا يلزم
تخلف التبصرة عن التبصر اذ كلاهما على هذا التقدير يكون بالقوة لكن لا يخفى على المتأمل
ان هذا العناية جار في التبصرة بالمعنى المصدري ايضا بان يكون المعنى جعلته تبصرة بالقوة
لمن حاول التبصر ولا استباعة فيه اذ لا يلزم ح ايضا تخلف التبصرة عن التبصر وبالجملة
كلما يعتذر في المجاز في طرف يعتذر في المجاز العقلي ايضا ثم ما قال المحقق قدس سره من انه
اذا اريد بالتبصرة نفس مفهومها يلزم تفارقهما عن التبصر انما يلزم لو قيل ان التبصر صفة
للمحاول فقط دون غيره فانه على هذا يكون معنى الكلام جعل المص التبصرة لمحاول التبصر
للغير ولا استباعة فيه اذ لا يلزم الا افتراق ح بين التبصرة لا بالنظر الى المحاول
لان المحاول لا يحاول التبصر لنفسه اذ قد حصل له التبصرة تحصل له التبصر ايضا بناء على
التلازم الا بالنظر الى الغير لانه لم يوجد فيه شيء منهما فتامل قال المص لمن حاول التبصر

التبصرة على

والجواب ان التبصر محمول على الكتاب وصفة له لا على من حاول حتى يلزم تفارق التبصر عن التبصرة والكتاب التبصرة والتبصر ثابت بالفعل والمحاول ليس شيء منهما ثابتة له لان التبصر ليس صفة له

اي سؤال كمال الدين على المحشي

اي جواب كمال الدين

اعلم ان صيغة ما دل من باب المفاعلة وخاصته المشاركة بين الفاعل والمفعول في اصل الفعل
المجرد الثلاثي بحيث كل منهما في المعنى فاعلاً وان كان المرفوع في اللفظ فاعلا والمنصوب
مفعولا سواء كان مشاركتهما فيه من حيث اعتباره من حيث هو هو كما اذا كان اصل الفعل
لازما نحو كارمته او متعديا الى مفعول واحد صالح لان يكون مشاركا في اصل الفعل نحو
بحثت زيدا فيصير باب المفاعلة على هذين التقديرين متعديا الى مفعول واحد او من حيث
تعلقه بالمفعول الاول وهو ما اذا كان اصل الفعل متعديا الى مفعول واحد لا يصلح للمشاركة بالفاعل
فيه فيقدره مفعول آخر ليصير مشاركا للفاعل في ثبوت اصل الفعل المجرد المتعلق بالمفعول
الاول نحو جاذبته الثوب فان مفعول جذب وهو الثوب لما لم يصلح ان يكون مشاركا للفاعل
في المجاذبة احتيج الى مفعول آخر يكون مشاركا معه اذا عرفت هذا فاستمع ان مصدر الفعل
الثلاثي لصيغة جادل وهو الجدل لان لما كان متعديا الى مفعول واحد وهو التعبير او هو يصلح
لان يكون مشاركا للفاعل في اصل الفعل بحيث يكون كل منهما فاعلا في المعنى لا يحتاج الى ان
يقدر مفعول آخر وهو من تعبر عنه ان كان المجادل متعلما او من تعبر ان كان معلما ليكون
مشاركا للمجادل في قصد التعبير فلا يتوجه الايراد الذي اورده بعض الاعاظم من ان
المفاعلة انما يجي للمشاركة في اصل الفعل المجرد فنحو ضارب زيد بكر القصد المشاركة في
الضرب فلو كان المشاركة في مصدر جادل والمفعول المذكور صالح فان المجادل يحول
حوله لكونه قاصدا اياه والتعبير ايضا يحول حوله لكونه مقصود فيرجع باصل المشاركة
في الحولان مع التسمي الى القصد فهو حاصل المعنى فح لا يوجب صيغة المفاعلة الا

معلومي عبد العلي

في

في القصد لا في التعبير انتهى فانه على ما قاله لم يكن التعبير الذي هو مفعول للمجادل فاعلا له في
المعنى مع ذلك قد عرفت ان خاصته ان يكون مفعول باب المفاعلة فاعلا له ثم لما لم
يمكن التعبير الا الذي التفهيم زاد قوله لذي الافهام وبل قوله لمن جادل التعبير فيكون
ظرفا بقوله جادل المشتمل على ضمير الفاعل العائد الى كلمة من فيكون صفة الفاعل
اي المجادل لان الظرف المتعلق بالفعل يكون كذلك وفسر الشارح الافهام
بقوله تفهيم الغير ففيه احتمالان تبعهما المحشي بقوله مصدر مضاف اه احدهما ان يكون
اضافة التفهيم الى الغير اضافة المصدر الى الفاعل بان يكون لفظ الغير فاعلا
للتفهيم الذي هو مصدر اضيف اليه وثانيهما ان يكون هذه الاضافة اضافة
المصدر الى المفعول بان يكون الغير مفعولا للتفهيم الذي اضيف اليه فعلى الاحتمال
الاول تقدير كلمة اياه بعد لفظ الغير على انها مفعول للتفهيم لان التفهيم متعد فلا بد
من المفعول وعلى الثاني يكون ضمير الفاعل مقدرا بعد لفظ التفهيم وعلى كلا الاحتمالين
يكون التعبير صفة للمجادل لكن على الاول بالذات له وللمعبر بالعرض فيكون
المراد تعبير المجادل متعلما والغير معلما وعلى الثاني يكون صفة للغير بالذات لانه
قائم به وللمجادل بالعرض باعتبار ان افادة التعبير للغير لا يتصور الا اذا كان له
تعبير ايضا فيكون تعبير الغير ح تفهيم المجادل فيكون المجادل معلما والغير متعلما
وبالجملة ان التعبير اما صفة للمجادل بالذات او الغير فمعنى قول المحشي وعلى كلا
التقديرين اه انه لا يخلو كل من التقديرين اي تقدير اعتبار ان الاضافة

في تفهيم الغير اضافة المصدر الى الفاعل وتقدير اعتبار ان هذه الاضافة اضافة المصدر
الى المفعول من احد الشقين اما ان يكون التبصر فيه صفة للمحاول بالذات وهذا على
التقدير الاول وللغير وهذا على التقدير الثاني دون ما يتوهم من ظاهر عبارته انه على
كل تقدير من التقديرين يكون التبصر صفة للمحاول او للغير فانه من البين انه ليس كذلك
كما اوضحناه لك فاو في قوله لمن حاول او للغير لمانعة الجمع دون مانعة الخلو ثم اعلم ان
هذا الترديد انما هو على تقدير عزل النظر عن صيغة حاول اللتي يدل على المشاركة وقوله
او كليهما على تقدير اللحاظ المذكور فيكون التبصر ح لكل من الفاعل والمفعول بالذات
ولا يوسوسك الوهم فيان المقصود مدح الكتاب فانه مبصر للمعلم والمتعلم او لاحدهما وهو
لا يتفهم في صورة كون التبصر للغير لانه جعل الكتاب مبصرا لمن حاول لا للغير لانا
نقول ان المبصر وان كان صفة لمن حاول فقط لكن كلامنا ليس فيه بل في التبصر
وهو يعم المحاول وغيره فان قيل ضمير قول المحشي او كليهما عايد الى من حاول وغيره
واذا دل صيغة حاول على شاركتهما في اصل الفعل يكونان محاولين فلم يكن واحد
منهما غير محاول فكيف يصح قوله او غيره نقول لما كان كل من المعلم والمتعلم بالنظر الى
خصوص ذاته مغايرا للآخر صح اطلاق الغير عليه هذا غاية التوجيه لكلام المحشي
لكن بعد بقي اشكال وهو ان كتب اللغة منطوقة بان معنى خصوص حاول قصد لا
قاصد ولا باس به فان فاعل يجي بمعنى جعل الغير فلا يتحقق المشاركة بين المحاول
وغيره ح في قصد التبصر حتى يتم ما ذكر في التوجيه **قال الشارح** الشي بمعنى

المثل

المثل بل مثله ذرنا الصير فان اصله كما قال الفاضل الجلبي سوى او سيئ بكسر السين المهملة
وسكون المتوسطة فادغم الياء في الياء بعد ابدال الواو ياء **قوله** تتمة لبيان معنى
لا سيما آه دفع ايراد يرد على الشارح من ان قوله ومعنى لا سيما لا مثل دال على ان
لا مثل معنى مطابقي للا سيما لان الظاهر من بيان معنى اللفظ انه يكون تمام معناه
مع انه ليس كذلك بل هو تفسير لجزء لا سيما اي لا شيء دونه مع ما دفع به الدفع
ان الشارح ما جعل فقط لا مثل فقط بيانا بالمعنى لا سيما حتى يرد عليه ما ذكرتموه
لانه صريح البطلان اذ من البين ان لفظ ما في لا سيما لو لم يكن زائدة لا يكون معنى
لا سيما لا مثل فقط بل لا مثل الذي اذا كانت موصولة او لا مثل شيء اذا كانت
موصوفة فكيف يتفوه به عاقل فضلا عن هذا المحقق بل جعل مجموع قوله لا مثل وقوله
وما زايدة آه تفسير اللا سيما بان قوله لا مثل تفسير للجزء الاول اي لا شيء وقوله
وما زايدة آه تفسير للثاني فيكون مآل عبارة الشارح ومعنى لا سيما لا مثل مع
كون ما زايدة ح **قوله** الا ان يقال آه هذا زد على ما سبق من قوله تتمة لبيان
آه حاصله انكم انما جعلتم قول الشارح ما زايدة تتمة لقوله لبيان معنى لا سيما لدفع
الايراد المذكور الوارد على كلام الشارح مع انه لا حاجة اليه لانه يندفع بدون
هذا التكلف بان لا اراده من المعنى في قوله ومعنى لا سيما الاعم من المطابقي و
التضمني فلفظ لا مثل يكون بيانا بالمعنى لا سيما على جميع التقادير اما على تقدير
كون ما في لا سيما زايدة فبالمطابقة واما على غيره فبالتضمن وانما اورد المحشي

فقط الا الدال على الضعف اشارة الى ضعف هذا القول فان بناء الكلام على ما هو
الظاهر منه وليس الظاهر من اطلاق المعنى المطابقي دون الاعم منه ومن التضمني
فان قيل انه على تقدير كون ما في لا سيما زائدة لا يكون معناه الا لا مثل فقط بدون
زيادة امر فلا حاجة الى ازدياد قوله زائدة فلم ذكره قلت انما ذكره توضيحا ودفعا
لتوهم متوهم لو حذف قوله زائدة واكتفى على قوله موصولة او موصوفة من ان معنى
لا سيما لا مثل على تقدير كون ما موصولة او موصوفة دون ما اذا كانت زائدة قال
الشارح لم استعمل بمعنى خصوصا فيما حذف فيه ما بعد لا سيما كما قال الشيخ الرضي
في شرح الكافية وقد يحذف ما بعد لا سيما على جعله بمعنى خصوصا فيكون منصوب المحل
على انه مفعول مطلق وذلك كما مر في باب الاختصاص من نقل نحو ايها الرجل من
باب النداء الى باب الاختصاص لجامع بينهما معنوي فصار في نحو افعل كذا ايها الرجل
منصوب المحل على الحال مع بقاء ظاهره على الحالة التي كان عليها في النداء من
ضم اي ورفع الرجل كذلك لا سيما يكون باقيا على نصبه الذي كان له في الاصل حين
كان اسم لا التبرئة مع كونه منصوب المحل على المصدر لقيامه مقام خصوصا قوله
نقل عن البلباني في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمل لا سيما هذا اعتراض
على المصنف والشارح فان استعمال المصنف في كتابه هذا لا سيما بلا لفظ لا وقول الشارح
وقد يحذف لا في اللفظ مخالف لما نقل عن البلباني من انه لا يستعمل في
كلام العرب لفظ لا سيما بدون لفظ لا ولعل المصنف والشارح لم يعتد بقول البلباني

واعتمد

واعتمد على ما قال الشيخ الرضي في الشرح المذكور وتصرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة
لكثرة استعمالها فقيل سيما بحذف لا ولا سيما بتخفيف الياء مع وجود لا وحذفها
انتهى والعجب من المحشي قاضي محمد مبارك حيث قال ان هذا منقوض بقوله تعالى
سيماهم في وجوههم من اثر السجود الا ان يفرق بين المثقل والمخفف ووجه العجب
ظاهر فان البلباني لا ينكر عن استعمال سيما بلا لفظ لا الا اذا كان بمعنى الخصوص
دون ما اذا كان بمعنى آخر وليس سيما في الكلام المجيد بمعنى الخصوص بل بمعنى العلامة
قوله وخبره اي خبر لا عند الجمهور محذوف نحو موجود سواء كانت ما زائدة
او موصولة او موصوفة وموضع تقدير الخبر في المبني بعد فقط والسلام قوله
وعند الاخفش ما الكتة ح لا يكون الا نكرة موصوفة لا زائدة او موصولة وفيه انه
يلزم على هذا قطع سي عن الاضافة مع انه لازم الاضافة كذا قال الفاضل الجلبي
قوله والتفصيل مذكور في حواشي الجلبي على المطول في شرح ديباجة ذيل قوله لا سيما
علم البيان نقلا عن الشيخ الرضي وغيره وقد اوردنا قدرا ضروريا منهما ليستقل
بعضها آخر معربا بما نقله عن الشيخ الرضي الى الشيخ الرضي وما نقله عن غيره الى الجلبي
تفرقة بين المنقولين قال الشارح ولكنه اي لفظ لا مراد من حيث المعنى فان عمله اي نصبه
وهو باق بعد حذف لا كما كان قبل حذفه من حيث المعنى ايضا فان لفظ سيما ان
استعمل في نفي المثل فظاهر وان استعمل بمعنى الخصوص فلانه لا بد للنقل من المناسبة
بين المنقول والمنقول عنه وهي ليست الا بين لا سيما وخصوصا دون سيما و

خصوصا فيكون معنى لا مرادا عند الاستعمال وفي هذا المعنى ايضا **قال الشارح** وعده النحاة
من كلمات الاستثناء معطوف على قوله ومعنى لا سيما الا على قوله استعمل ولا يكون
هذا العد منوطا على استعمال لا سيما بمعنى مخصوص مع انه ليس كذلك او عده النحاة
من كلمات الاستثناء على كلا الاستعمالين سواء استعمل بمعنى الاستثناء او بخصوص
قوله فيه اشارة آه حاصله ان في قول الشارح وتحقيقه انه للاستثناء عن الحكم المتقدم
المتقدم بحكم عليه على وجه اتم من جنس الحكم السابق اشارة الى ان لا سيما ليس من كلمات
الاستثناء فان فيها لاهل الاصول مذهبين ذهب بعضهم الى ان المستثنى ليس فيه
حكم لا بالنفي ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه فمعنى جاء في القوم الا زيدا ان القوم
سوى زيد جاؤوا وزيد لم يحكم عليه لا بالمجيء ولا بعدمه والبعض الآخر الى ان في المستثنى
بالنفي حكما من غير جنس الحكم السابق في المستثنى منه فلو كان الاستثناء من الاثبات
يكون الحكم في المستثنى بالنفي ولو كان الاستثناء من النفي يكون الحكم في المستثنى بالاثبات
فمعنى المثل المذكور على هذا المذهب ان القوم سوى زيد جاؤوا ولم يجئ زيد ومعنى ما جاءني
القوم سوى زيد على عكسه فلما لم يوجد في لا سيما واحد منهما لانه يكون فيما بعده حكما من جنس
الحكم السابق على وجه اتم لا يكون من كلمات الاستثناء حقيقة بل مجازا باعتبار ان
ما بعد لا سيما يكون مخرجا عما قبله كما من حيث اولويته بالحكم المتقدم كذا صرح الرضي
حيث قال في شرحه للكافية واما لا سيما فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل
المذكور بعده منبه على اولويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته لان ما بعده مخرج عما

قبله من

قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم انتهى **قال المحشي** في حاشيته المشهورة اعلم ان المستثنى
على القول الاول ليس فيه حكم اصلا سواء كان الاستثناء من الاثبات او النفي
صرح به في شرحه في شرح العضدي شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء
عند الحنفية من الاثبات نفي ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من
الاثبات نفي ومن النفي اثبات واورد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله الا
الله مفيدا للتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد ولعل هذا الخلاف
مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج ولا
واسطة بين الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام
الذهنية ولا يلزم من نفي الحكم بالثبوت الانتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت
وكان ما هو المشهور مبني على ان رفع النسبة الايجابية نفيها سلبها او
على ان العدم في الاشياء اصل فاذا قيل مثلا جاء القوم الا زيدا يكون مخرجا
عن هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون الاستثناء نفيا انتهى **قوله فيها** لكن
المشهور اي في كتب الشافعية فانه ما ذكر في كتب الحنفية ان عندهم يكون الاستثناء
من الاثبات نفيا ومن النفي لا يكون اثباتا بل ذكر فيها ان بعضهم كفخر الاسلام
وشمس الائمة والقاضي ابي زيد ذهبوا الى ان الاستثناء من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة وذهب آخرون ان ليس في
المستثنى حكم اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات **قوله فيها** وعند الشافعية من

الاثبات نفي ومن النفي اثبات لكن بطريق العبارة **قوله** فيها فاجابوا بان الشارع
وضعه للتوحيد ولما لم يكن هذا الجواب مطابقا لكلامهم فان فخر الاسلام قد صرح
بانتفاء الوضع الشرعي في لا اله الا الله قيل في الجواب ان المقصود من لا اله الا الله
نفي الشريك فان المخاطبين بهذه الكلمة انما هم المشركون دون الدهريين فخوطبوا
بنفي الشريك وكان وجود الله مركوزا في قلوبهم فصار ذلك عرفا في الشرع في التوحيد
لا ان الشارع وضعه للتوحيد **قوله** فيها ويعلل هذا الخلاف آه حاصله ان الخلاف
الواقع بين الشافعية والحنفية بان عند الشافعية يكون الاستثناء من الاثبات
نفيا ومن النفي اثباتا وعند الحنفية الاستثناء من الاثبات نفي بحسب
دون العكس مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة
لما في الخارج اي نفس الامر فاذا اثبت حكم لشيء او نفي عنه ثم استثنى من ذلك الشيء
شيء آخر واخرج منه لابد ان يثبت له حكم غير الحكم السابق لعدم الواسطة
بين الثبوت النفس الامري والنفي الكذائي وعند الحنفية موضوعة للاحكام
الذهنية فيمكن تحقق الواسطة بين الثبوت والانتفاء لانه لا يلزم من نفي
الحكم بالثبوت او الانتفاء الذهنيين الحكم بالانتفاء او الثبوت الذهنيين لجواز ان
لا يحكم الذهن لشيء من الثبوت والانتفاء فلا يلزم من حكم الذهن على شيء بحكم
حكمه على الشيء المستثنى من ذلك الشيء لا بالنفي ولا بالاثبات وبما قررناه يندفع
ما اورد على كلام المحشي بان ابتناء الخلاف بين الفريقين على كون وضع المركبات

الاسنادية

الاسنادية لما في الخارج خلاف ما حققه سابقا من ان الالفاظ باسرها سواء كانت
مفردات او مركبات موضوعة للمعاني من حيث هي هي دون الصور الخارجية
والذهنية لان مراده من الخارج آه نفس الامر لا المقابل للذهن واطلاق الخارج
على نفس الامر شائع ذائع عندهم فيرجع اعتبار الخلاف ح الى ما حققه سابقا
بلا مرية وكذا اندفع ما قيل انه انما قال المحشي يعلل اشارة الى ان ما جعله مبنى للخلاف
لا ينافي فيما هو العمدة في مأخذ الاحكام وهو ان الاثبات بعدم النسبة الخارجية ونوقش
الاندفاع ظاهر **قوله** فيها وكان ما هو المشهور آه دفع دخل مقدر يرد ما ذكره المحشي في
تقرير كلام الحنفية من انه يلزم على هذا ان لا يكون حكم في المستثنى اصلا سواء كان الاستثناء
من النفي او الاثبات فما وجه المشهور عند الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات
نفي بان هذا القول المشهور ليس على التقرير المذكور حتى يرد عليه ما ذكرتموه بل على
امر آخر وهو ان رفع النسبة الايجابية عين النسبة السلبية فان رفع القيام
الذي نسبته الى زيد مثلا عين نسبة سلب القيام الى زيد فلما استثني واخرج شيء
من المستثنى منه الذي ثبت له الحكم الايجابي لم يثبت له الحكم الايجابي وعدم ثبوت
الحكم الايجابي عين النسبة السلبية فيكون الحكم في المستثنى بالسلب ح قطعا او
بناء على ان العدم اصل في الاشياء اذ العدم اولا ثم يكون الوجود بعده فاذا بطل
شيء جاء العدم آه الا بديح قال بعض الاعاظم وهذا اسمى عجاب فان هذا انهم لا ثبت
ان كلمة الاستثناء موضوعة لسلب النسبة السابقة وبعد فيه الكلام ثم بعد تسليم

هذا يلزم ان يكون من السلب سلب النسبة السلبية فثبت حكم مخالف ملازم للايجاب
وهو خلاف الابهام واما ما ذكر من حدث العدم الاصلي فصحيح الا انه لا يكون ح الحكم المنفي
من جنبة الاستثناء ودالته عليه بل من خارج وقد يكون من النفي الصرف اثباتا
بقرينة الحاجة الاصلية انتهى قال الشارح الرفع على كونه خبر مبتدا اي محذوف و
هذا هو الذي اختاره الرضي فيكون حاصل قول المص لاسيما الولد على هذا التقدير
لا مثل الذي او مثل شيء الولد موجود وعلى كلا التقديرين يكون الجملة على تقدير
كون ما موصولة وعلى تقدير كونها موصوفة صفة قال الشيخ الرضي ان الرفع
من الخبر قليل لان حذف احدى جزئي الجملة الاسمية التي هي صلة او صفة قليل
قال الشارح والنصب على الاستثناء هذا عند من يقول باستثنائية لاسيما واما عند
من لا يقول بها فيكون نصب ما بعده باضمار فعل اعني اعني وقيل على التمييز ان كان نكرة
كذا افاده الشيخ الرضي قوله والجر على الاضافة او البدل من ما وهي نكرة
غير موصوفة كذا قال الفاضل الجلبي فيكون لاسيما الولد ح بمعنى لا مثل الولد او
لا مثل شيء الولد قال الشارح وكلمة ما على الاخيرتين زائدة والا يلزم ان يكون الموصول
والموصوف بدون الصلة والصفة قال الشارح وقد روي على الاوجه الثلث اي
الرفع والنصب والجر فيما بعد لاسيما قول امرء القيس ولاسيما يوم بدارة جلجل و
صدره الا رب يوم لك منهن صالح هذا البيت من قصيدة امرء القيس ابن
الحجر ابن عمرو الكندي من جملة القصائد السبعة اعلم ان رواية نصب يوم والكاف

مخالف

مخالف لشروح القصيدة المذكورة والصحاح ايضا حيث فيه بشد قول امرء القيس
الا رب يوم لك منهن صالح ولاسيما يوم بدارة جلجل مجرورا او مرفوعا وابده محشي
ابو الفتح بان صورته كتابة يوم لا تساعد النصب كيف ولو كان منصوبا لكتب يوما
بالالف لكنهما موافقة لرواية الشيخ الرضي حيث قال في شرحه للكافية وليس
نصب الاسم بعد لاسيما بقياس لكنه روي بيت امرء القيس ولاسيما يوم بدارة
جلجل بنصب يوما ايضا والجواب عن انه يتبادر ظاهر فان الشارح بنى رواية النصب
على رواية الشيخ الرضي وضمير من يرجع الى الانشاد والواو في ولاسيما اعتراضية
قال الشيخ الرضي في الشرح المذكور ويجوز مجيء الواو قبل لاسيما اذا جعل بمعنى
المصدر وعدم مجيئها الا ان مجيئها اكثر وهي اعتراضية ويجوز ان يكون عطفا الا ان
الاول اولى واعذب انتهى وبين وجه الاعتراضية فقيل هذا القول بقوله واعلم
ان الواو مع بعدها بتقدير جملة مستقلة والسي بمعنى المثل جاني القوم ولاسيما زيد
او لا مثل زيد موجود بين القوم الذين جاروا اي هو كان احص الى ذا نشدا
خلوصا في المجيء انتهى وقال الفاضل الجلبي قيل ان الواو حالية ودارة جلجل اسم
غدير بعينه ومعنى البيت الا رب يوم قرب فيه بوصل النساء وتلذذت بهن
بعيش صالح ذلكن لا مثل اليوم الذي كنت فيه في دارة جلجل فانه كان ذلك
اليوم احسن الايام لاني كنت في ذلك اليوم اكثر تلذذا اذ قد وصلت في
ذلك اليوم الى عنيزة بنت عمه التي كان عاشقا عليها قال الشارح القسم

والصحاح

الاول هو الظرف الاول من الكتاب آه اعلم انه لما كان الكتاب عبارة عن احدى
المعاني السبع حكم الشارح بان القسم الاول هو الظرف الاول من الكتاب آه
لان القسم الاول جزء من الكتاب كما يكون الكل عبارة عنه يكون هو جزء القضايا
عبارة عن جزءه ولا يخفى ما فيه من وجهين اما اولا فلان الكتاب آه ليس الا ما
اشار اليه المص بقوله هذا وهو ليس الا الالفاظ او المعاني او مجموعهما كما سبق
من الشارح فلا يكون الكتاب ح عبارة الا عن احدى هذه الثلث ويلزم منه ان
لا يكون القسم الاول الذي هو جزء من الكتاب عبارة الا عن احدى هذه الثلث فقط
دون غيرها من الاحتمالات الاربع الباقية واما ثانيا فلما اورده المحشي بقوله وقد
علمت آه اي قد علمت مما سبق من قوله والحق لانك الواقع ذيل قول الشارح
الاخبار عنه ان النقوش معنى الكتاب آه توضيحه ان الموضوع له للنقش انما يكون
ما يتعلق به قصد الواضع ومن البين ان قصد مصنفي الكتب وواضعها عند تصا
نيفهم انما يكون بالذات الى الالفاظ او المعاني او المركب منهما دون النقوش سواء
عبرت منفردة او منضمة مع غيرها الا على طريق المجاز فلا يكون يجوز تقدير وقع
على قول المص القسم الاول في المنطق ان هذا القول دال دال على ان المنطق ظرف
للقسم الاول لان لفظ في موضوع للظرفية مع انه من البين ان المنطق
ليس ظرفا له لان الظرف نوعان زماني ومكاني والمنطق ليس منهما فكيف
يصح الظرفية بان هذه الظرفية ليست ظرفية حقيقية يتجه عليه الايراد بل مجازية

افادة

افادته للشمول العمومي آه ولما ورد على الشارح انه لم عدل عن جواب القوم للايراد المذكور
بان لفظ البيان مقدر في كلام المصنف فيكون العبارة التقدير القسم الاول
في بيان المنطق فلا يتوجه الايراد لان الظرف على هذا ليس الا لفظ البيان لا المنطق
حتى يحتاج الى جوابه بان هذه الظرفية مجازية افادته للشمول العمومي آه اجاب عنه
المحشي بقوله عدل عن تقدير البيان آه حاصله ان مجرد تقدير البيان بدون القول
بافادته الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي لما لم يقلع مادة الاشكال فان يلزم
على القول بظرفية المنطق للقسم الاول يلزم على تقدير القول بظرفية البيان له عدل
جواب القوم الى بافادته الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي فانه لما كان جواب
القوم الى هذه الافادة التي بها يمكن الجواب عن الايراد بدون التقدير كان الجواب
بالافادة اولى لان في جواب القوم تطويل بلا طائل من جواب القوم فاندفع ما اورده
الفاضل البردعي من ان المراد من المنطق اما العلم المنطقي بجميع المسائل او القدر
العاصم واما جميع المسائل او القدر العاصم او الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل و
القسم الاول عبارة عن احدى المعاني السبع فيحصل من ملاحظة السبع مع الخمس
خمسة وثلثون احتمالات يقدر في بعض منها البيان وفي بعضها الحصول او التحصيل
او نحو ذلك ختما وجدته في القطرة السلمة مما سبقا قال بعض الاعاظم ان تقدير البيان
وان كان لا يغني عن افادته الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي لكنه ادفع بالتوفيق
فان المقصود من قولهم الباب الاول في كذا انه مشتمل على بيانه قوله ولا فرق

العموم آه اي لا فرق بين تقدير البيان وعدمه الآيات عمومه ان الطرف على تقدير
تقدير البيان من القسم الاول يكون عمومه بحسب الوجود اذ من البين انه اذا تحقق
القسم الاول باي معنى اخذ من المعاني السبع تحقق البيان قطعا ولا عكس لانه يوجد
بيان في غير القسم الاول ايضا لا بحسب الصدق والحمل اذ من البين ان كل المحملات
السبع مباين لا بيان وعلى تقدير عدم تقدير البيان يكون عمومه ان الطرف من
القسم الاول عمومه بحسب الصدق على تقدير كون القسم الاول عبارة عن الاحتمال
الثلث دون ان يكون عبارة عن المعاني المخصوصة من حيث التعبير عنها بالفاظ
مخصوصة فانه يصح ان يقال المعاني الكذائية منطق ولا عكس لانه يصدق المنطق على
غير القسم الاول ايضا دون التقادير الاخر دون ان يكون عبارة عن النقوش و
وغيرها لان المنطق عبارة عن المعاني فكيف يحمل على غير المعاني من النقوش وغيرها
فان قلت ان المراد من الصدق في العموم بحسب الصدق اما الصدق بالمواطاة
او الاشتقاق وعلى كلا التقديرين نفي كون البيان اعم من القسم الاول بحسب الصدق
في غير موضع اما على الاول فلا يكون الكتاب ح عبارة الا عن احدى الثلث الاول
دون غيرها ويلزم منه ان لا يكون القسم الاول الذي هو جزء من الكتاب عبارة الا عن
احدى الثلث بحسب فحكم الشارح بان القسم الاول عبارة عن احدى السبع بحكم غير
مسموع قوله فانحصر الاحتمالات اي احتمالات الكتاب في تسعة اي الالفاظ
او المعاني او المركب منهما فان كان غرض المصنف الكتاب في قصده من تدوينه تدوين

الالفاظ

الالفاظ كما ترى في الكتب التي يكون نظر واضعها جمع الالفاظ البليغة والفصيحة
كالمقامات الحريرية وغيرها يكون الكتاب عبارة عن الالفاظ المخصوصة
باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة فيكون النظر الى الالفاظ بالذات والى
المعاني بالعرض وان كان غرضه من تدوينه تدوين المعاني كما ترى في الكتب المطولة
في الفن يكون الكتاب عبارة عن المعاني المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالالفاظ
المخصوصة فيكون النظر بالذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وان كان
غرضه من التدوين تدوين المعاني والالفاظ كليهما كما ترى في الكافية والشافية
يكون الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ والمعاني المخصوصين من حيث ان الالفاظ
تدل على المعاني المخصوصة والمعاني من حيث انها عبرت بالفاظ مخصوصة فيكون
النظر بالذات ح الى الالفاظ والمعاني كليهما وستظهر لك فائدة تقييد الالفاظ
والمعاني بالمخصوصة وتقييد الالفاظ بدلالتها على المعاني بحيثية التعبير عنها
بالفاظ المخصوصة فانتظره تفتشا قوله بالجملة ان اطلاق الكتاب على النقوش ليس
الا على سبيل المجاز كما يقال اشتري الكتاب قيل ان اطلاق الكتاب على النقوش
بسبب كثرته صار بمنزلة الحقيقة حتى ان كثيرا من الناس لا يعلمون من الكتاب الا ما
هو المكتوب في الاوراق والصحائف قوله ولم يقيد النقوش آه جواب سوال مقدر
تقدير السوال ان النقوش لها خصوصية باعتبار دلالتها على الالفاظ المخصوصة
كما ان الالفاظ خصوصية باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة وللمعاني خصوصية

بالتعبير عنها بالفاظ مخصوصة فلما قيد الشارح الالفاظ بدلالتها على المعاني المخصوصة
والمعاني بالتعبير عنها بالفاظ مخصوصة فلك ان يقول ينبغي له ان يقيد النقوش بدلالتها على
الالفاظ فما وجه عدم تقييدها بها وتقرير الجواب انه ليس للنقوش الكتابية خصوصية
اخرى تكون معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ او ليست الخصوصية الاخرى لها الا
الشكل الخاص ومن البين ان لا دخل له في وضع الكتاب بازائها لانه لو كان
كذلك لم يصح اطلاقه على غير هذه النقوش المخصوصة مع انه ليس كذلك فان الكاتب
لو كتبها باي خط كان فيه باي خط كان سواء كان فارسيا او هنديا او غير ذلك
كان ذلك الاطلاق باقيا لا يتغير ما دام لا يتغير دلالته على الالفاظ وهذا معنى ما قال
المحشي في منهية الاثري انه لو كتب الكاتب باي خط من الخطوط لكتب هذا الكتاب
وكانت تلك الخصوصية بعينها انتهى فلا يكون الخصوصية المعتبرة في النقوش الكتابية
الا دلالتها على الالفاظ واذا كان كذلك فلما قيد الشارح النقوش المرادة لها بالنقوش
الكتابية بالمخصوصة لا ينتقل الذهن منه الا الى خصوصية دلالتها على الالفاظ المخصوصة بالمصوقة
اللتي هي معتبرة لا الى الخصوصية الاخرى المذكورة التي هي غير معتبرة لان الذهن
لا ينتقل الا الى ما هو المعتبر دون غيره فلا حاجة اذن الى تقييد النقوش بدلالتها
على الالفاظ لتفهيم هذه الدلالة من لفظ المخصوصة الذي قيد النقوش به فلذلك
لم يقيدها بتلك بخلاف الالفاظ فان لها مع قطع النظر عن خصوصية دلالتها على
المعاني المخصوصة اخرى وهي الخصوصية الذاتية اللتي تحصل لها من جنبة المادة

او البنية

او البنية ولما كانت كلتا الخصوصيتان معتبرتين في الالفاظ حين كون الكتاب عبارة
عنها اما الاولى فلانه ليس غرض مصنف الكتاب حين تصنيفه مجرد جمع الالفاظ
البحتة مع قطع النظر عن اعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة واما الثانية فلانه
لو بدل الفاظ الكتاب بالفاظ اخرى دالة على تلك المعاني المدونة المخصوصة لم يصح
اطلاق ذلك الكتاب عليه وجب تقييدها بهاتين الخصوصيتين بتقييدها ان الشارح بكلتيهما بان
اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح بالخصوصية الاخرى بقوله بالاعتبار
آه وقس على هذا حال المعاني فان لها ايضا مع قطع النظر عن خصوصية التعبير عنها
بالفاظ المخصوصة خصوصية اخرى وهي الخصوصية الذاتية ولذا لو بدلت الالفاظ التي دلت
على تلك المعاني بالفاظ اخرى يدل عليها كانت تلك المعاني ما فيه ولما كانت بيانان
الخصوصيتان معتبرتين في المعاني حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فظاهره
لانه ليس مقصود المصنفين للكتب محض جمع المعاني مع قطع النظر عن اعتبار خصوصية
التعبير عنها بالفاظ المخصوصة واما الثانية فلانه لولاها لصح اطلاق ذلك الكتاب على
غير تلك المعاني مع انه ليس كذلك وجب تقييدها بهاتين الخصوصيتين فلذلك قيدها بهما بان
اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح بخصوصية التعبير عنها بالفاظ
المخصوصة بقوله من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة وهذه فائدة جليلة يجب التنبه عليها
وبهذا المحشي اشار الى هذا القول الى رد ما قال الفاضل اليزدي من قول ان الشارح باعتبار
دلالتها على المعاني المخصوصة كانه قيد للنقوش والالفاظ معا غايته ان يكون الدلالة

في النفوس بتوسط الالفاظ ويمكن ان يجعل قيدا للالفاظ فقط ويحال الامر في النفوس الى
المقابلة انتهى بانه لما لم يكن للنفوس خصوصية معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ
المخصوصة فلا حاجة الى تقييدها صراحة بل دلالتها على الالفاظ يغنيهما من قيد بخصوصه
فالقول بان قول الشارح باعتبار دلالتها قيد للنفوس فقط او القول بانه قيد للالفاظ فقط
واحالة الامر في النفوس الى المقابلة قول بما لا حاجة اليه وانما قال المحشي فكانه لعدم
القطع بان ترك التقييد النفوس بالدلالة على الالفاظ لاجل ان النفوس ليس لها
لجواز عدم تقييدها بها لوجه آخر وان لم نعلمه قوله ظرف مستقر متعلق بتلبسه فيكون حالا
قول الشارح الالفاظ المخصوصة آه اي الالفاظ مع كونها متخصصة بخصوصية لا لانها
على المعاني المخصوصة ايضا وقس على هذا حال قوله المعاني المخصوصة آه **قوله** وليس متعلقا
بالمخصوصة يعني ليس قول الشارح باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة متعلقا متعلق بالتخصيص
بالمخصوصة في قوله الالفاظ المخصوصة وكذا قوله من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة
ليس متعلقا بالمخصوصة في قوله المعاني المخصوصة والا لكان الحاصل ان للالفاظ
خصوصية من حيث الدلالة على المعاني وللمعاني خصوصية من حيث التعبير عنها بالالفاظ
وهذه الخصوصية ليست الا الخصوصية المعتبرة ليرد على الشارح انه لم يترك ذكر
الخصوصية الاولى مع انه لا بد من ذكرها ايضا كما عرفت منشرو ما قال الشارح على
التقادير فالظرفية فان قيل ان المراد من البيان المفرد المبين على صيغة
اسم الفاعل ولاريب في صحة حمله على كل معنى من المعاني السبع للقسم الاول

فانه

فانه يصح ان يقال المعاني المخصوصة التي يعبر عنها بالالفاظ المخصوصة مبين واخبر عن
هذا بابا في المحملات واما على الثاني فظاهر فانه يصح ان يقال المخصوصة التي يعبر عنها
بالالفاظ المخصوصة ذات بيان وقس على هذا البقية المحتملات قلت مراد المحشي انه
على تقدير تفسير البيان كما هو المشهور والقاه على معناه المصدري لا يكون شيء منه
من القسم الاول لا يجب التحقق دون الصدق او المبادر في امثاله من الصدق
الصدق المواطاتي دون الاشتقاقي وظاهر ان البيان بالمعنى المصدري لا يحمل
لا يحمل بالحمل المواطاتي على محتمل من محتملات السبع في القسم الاول **قوله** وتفصيل المقام
ان العلوم المدونة يطلق حقيقة آه اعلم ان العلم المدون يطلق على خمسة معان ثلاث
منها حقيقتان احدهما ان يكون عبارة عن جميع المسائل بحيث لا يشذ ولا يعزب عنه
غايته مسئلة وثانيهما ان يكون عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه غاية العلم كالتقسيم
للمنطق وقد اشار اليهما المحشي بقوله المسائل اما جميعها آه وثلث منها مجازية وهي
التصديق بجميع المسائل بحيث لا يشذ منه شيء او التصديق ببعض المسائل قدر ما
يحصل به غاية العلم او كيفية الراسخة الحاصلة بممارسة مسائل الفن بحيث يحصل منها
غاية العلم وقد اشار اليها المحشي في نسخة المتعلقة على قوله ان العلوم المدونة يطلق
حقيقة آه بقوله هذا اشارة الى ان اطلاقها على التصديق بالمسائل وعلى الملكة
الحاصلة منه ليس اطلاقا فان التصديق حقيقة متعلق بالمسائل لا انها انتهى بان
يحمل قوله منها التصديق بالمسائل على الاعم بان كان التصديق بجميع المسائل او

بعضها فيكون هذا القول ايماء الى القسمين الاولين من المعاني المجازية وقوله وعلى
الملكة مومياً الى المعنى الثالث منها لان الملكة عبارة عن الكيفية الراسخة وانما
ترك المحشي قيد قدر ما يحصل به غاية العلم للظهور **قوله** فيهما هذا اشارة يعني
تقييد اطلاق العلم على المسائل سواء كان هو جميعها او بعضها قدر ما يحصل به
غاية العلم بالحقيقة تشير الى ان اطلاقه على المعاني الاخر غير حقيقي بل مجازي **قوله** فيهما
لان التدوين آه حاصله ان غرض مدون العلم من تدوينه لا يكون الا تدوين المسائل
فيكون هو الموضوع له للعلم المدون ولذا لو قيل ان فلانا يعلم المنطق يتبادر منه
ان فلانا يعلم مسائله سواء كان جميعها او بعضها قدر ما يحصل به العصمة فيكون
اطلاقه على المسائل على سبيل الحقيقة وعلى غيرها لا على سبيل الحقيقة بل على
مجاز لان الاشتراك خلاف الاصل **قوله** فان اريد آه اعلم ان المحشي بين
حالي طرفيه المنطق بالمعنيين المذكورين للقسم الاول على وجه الاجمال في
الحاشية ولم يبين حال طرفيه بالمعاني الثلث للشيء ذكرها في منهيته اصلا فلا
بد بان نفصل طرفيه حال كل من المعاني الخمس للمنطق ليكون على بصيرة
فاستمع انه على تقدير الارادة من القسم الاول النقوش المخصوصة فقط
او الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة او المركب منهما او من احدهما
والمعاني المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالفاظ مخصوصة او المجموع الثلث
ان اريد بالمنطق بعض مسائل قدر ما يحصل به العصمة يكون المنطق اعم مطلقا من

القسم

القسم الاول يجب التحقق فقط ضرورة تحقق المنطق بهذا المعنى مع القسم الاول
وتحققه دونه كما في كتاب آخر من المنطق يكون مسائله عاصمة عن الخطاء في الفكر
لا يجب الصدق او العلم المدون ليس عبارة عن النقوش او الالفاظ المفردة حتى
يصدق المنطق عليهما وكذا الحال ان اريد بالمنطق بعض المسائل الذي
يحصل به العصمة ولا يصح ان يراد من المنطق على هذا التقدير معانيه الباقية اما
معناه الاول وهو كونه عبارة عن جميع المسائل بحيث لا يشذ ولا يعزب عنه شيء منه
فلانه ليس المنطق بهذا المعنى حاكي الطرفية لا الطريق افادة الشمول العمومي مقام
الشمول الطرفي لانه ليس بين المنطق والقسم الاول عموم لا يجب الصدق ولا يجب
التحقق لان القسم الاول بعض المنطق فكيف يصدق المنطق عليه او يتحقق معه
اذ لا يحمل المجموع على البعض وكذا لا يتحقق معه على ان المسائل ليست عبارة عن
النقوش او الالفاظ حتى يحمل عليهما ولا من قبيل كون الجزء في الكل اذ ليس
النقوش او الالفاظ جزئين للمنطق لانه ليس عبارة عنهما وقس على هذا حال
ما اذا اريد بالمنطق تصديق جميع مسائله بحيث لا يشذ ولا يعزب عنه شيء اما
الملكة فلانه وان تحقق المنطق بهذا المعنى والقسم الاول بالمعنى المذكور نسبة
العموم من وجه في التحقق اذ هما قد يجتمعان بالنسبة الى شخص ذكي متوقد الطبع وقد
يفترقان بان يتحقق الملكة بدون القسم الاول كما في الذكي المتوقد لا يفتقر الى
تعلم العلوم الى النقوش والالفاظ وقد يتحقق القسم الاول ولا يحصل الملكة و

وهو ظاهر لكن هذا العموم لا يناسب الظرفية المجازية لانه لا بد لها من الشمول لجميع افراد
المظروف كما انه لا بد للظرف الحقيقي من شموله لجميع اجزاء المظروف ولا يمكن
ذلك الشمول الا في العموم المطلق دون العموم من وجه وعلى تقدير الارادة من القسم
الاول المعاني المخصوصة ان اريد بالمنطق بعض مسائله الذي يحصل به العصمة يكون
المنطق اعم منه من القسم الاول يجب الصدق البتة لصدقه على المعاني المذكورة
في القسم الاول وهي المسائل المخصوصة المعتدة بها وعلى غيرها الخ من المسائل
الاخرى اللتي نسبته لمجموع المسائل في القسمة هذا هو مراد المحشي من قوله لمجموع
المسائل فان كان بالنسبة لا للمثل والا يلزم صدق بعض المسائل على المجموع و
هو كما ترى وما قال بعض الفضلاء وبل فهو المحشي فقد ما يحصل منه اه من ان قوله هذا
اشارة الى ان المراد من المنطق اعم من ان يكون بعض المسائل او جميعها فهو
قوله لمجموع المسائل ففيه ان هذه الارادة لا يناسب سوق عبارة المحشي
لان قوله فقد ما يحصل منه ان المراد منه بعض المسائل الذي يحصل به العصمة
العلم لا الاعم منه ومن الجميع وان اريد بالمنطق مجموع المسائل فلا يكون النسبة
منه وبين القسم الاول نسبة العموم اصلا لا يجب الصدق ولا يجب التحقق
اذ من البين انه لا يصدق مجموع المسائل على القسم الاول ولا يتحقق معه البتة لان
القسم الاول ليس مشتملا على جميع المسائل بل النسبة الكلية والجزئية فان المنطق
بهذا المعنى كل والقسم الاول جزء له فيكون الظرفية مجازية بان افهم شمول

العصمة

المنطق

المنطق الذي هو كل بالقياس الى القسم الاول الذي هو جزء له مقام الشمول
الظرفي الذي هو لا يصح ه ولا يصح ارادة الملكة او التصديق بالمسائل
سواء كان لجميعها او بعضها لانه من البين ان المنطق بهذه المعاني ليس مطلقا
عاما من القسم الاول اذ لا يلزم انه متى تحقق المعاني المذكورة في القسم الاول
تحقق الملكة او التصديق فلا يكون الظرفية المجوز شرح على طريق اقامة الشمول
العمومي مقام الشمول الظرفي ولا من قبيل كون الجزء في الكل لان المعاني ليست جزء
للتصديق والملكة وان كانت يتوقف عليها مهما اذا علمت هذا فحاصل كلام الشارح
ان الظرفية المنطق للقسم الاول في صورة يكون المنطق منها اعم منه مطلقا يجب الوجود
وهو ما سوى المعنى الثالث له على تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذي
يحصل به العصمة او تصديقها او يجب الصدق الخ وهو في المعنى الثالث على كون
المنطق عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه العصمة ظرفية مجازية بان افهم شمول
المنطق الذي هو عام مطلق بالقياس الى القسم الاول الذي هو خاص مطلق
مقام الظرفية الحقيقية اللتي لا تصح ه والعلاقة بين هذه الظرفية المجازية
والحقيقية ان الظرف الحقيقي كما يكون شاملا للمظروف كذلك العام يكون
شاملا للخاص وفي صورة المنطق يكون منها كلا والقسم الاول جزء له وهذا على
تقدير ان يكون المنطق عبارة عن مجموع المسائل والقسم الاول عن المعنى الثالث
يكون الظرفية مجازية من قبيل كون الجزء في الكل والعلاقة بين هذه الظرفية

المجازية والحقيقة ان الظرف الحقيقي لما لا يكون شاملا للمظروف ومحيطا له لكن
يكون الكل شاملا للجزء ومحيطا له لا يذهب عليك انه ان اراد الشارح من قوله
اما بحث الوجود اما معنى اعم بان كان بحث الصدق ايضا داخلا فيه فقوله وهو فيما سوى
المعنى الثالث لانه على هذا التقدير يكون المعنى الثالث داخلا في العموم بحث الوجود
فكيف يصح استثناؤه منه او اخص بان يكون المراد منه ان لا يكون العموم بحث
الصدق ويؤيده ما وقع في بعض النسخ لفظ فقط بعد قوله بحث الوجود في تحصيل الخبر من
التصديق او يخرج عنه احتمال ان يكون القسم الاول عبارة عن المعاني ذات المنطق
عن التصديق ببعض المسائل الذي يحصل به العصمة لان هذا الاحتمال ليس داخلا في
الشق الاول لانه خرج منه ان هذا انما يكون فيما سوى المعنى الثالث ولا في الشق
الثاني لان المنطق بهذا المعنى ليس صادقا ومحمولا على القسم الاول **قوله** وفي النظر
انه هذا القول يشتمل على النظرين على قول الشارح وفي المعنى الثالث خفاء آه
حاصل النظر الاول الذي اشار اليه المحشي مع قوله فان المقدمة داخلة آه ان القسم
الاول بالمعنى الثالث بسبب اشتماله على امرين بعض المسائل الذي هو جزء مجموعها
والمقدمة التي خارجة عن المنطق يكون خارجا عن المنطق الذي فرض انه عبارة
عن مجموع المسائل لان المركب من الداخل في الشيء والخارج عنه يكون خارجا عن
ذلك الشيء لا جزءا له فكيف يصح قول الشارح ان في صورة كون القسم الاول بالمعنى
الثالث حاجة يكون ظرفية المنطق للقسم الاول من قبيل كون الجزء في الكل بناء

يكون

على

على ان المنطق مجموع المسائل وحاصل النظر الثاني الذي اشار اليه المحشي بقوله
وان المعنى الثالث الى قوله ليست ذاتية للمنطق ان المعنى الثالث للقسم الاول ليس
عبارة عن نفس المعاني بل عنها من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهي ليست
جزءا للمنطق لان المنطق وكذا غيره من العلوم المدونة عبارة عن نفس المعاني
لا دخل فيها للتعبير عنها بالالفاظ المخصوصة حتى يكون القسم الاول بالمعنى الثالث
جزءا له فكيف يصح قول الشارح ان الظرفية من قبيل كون الجزء في الكل بناء
على المنطق مجموع المسائل فقول المحشي فكيف يكون الى قوله في الكل تتمة للكلام النظرين
قوله اللهم اشارة الى جواب النظرين على وجه الضعف بناء على ان جزئية
القسم الاول بالمعنى الثالث للمنطق على سبيل المسامحة فحاصل جواب النظر الاول
الذي اشار اليه بقوله وجعل حكم الاكثر الاجزاء آه ان القسم الاول بالمعنى الثالث
وان لم يكن بجميع اجزائه جزءا للمنطق على تقدير كونه عبارة عن مجموع المسائل
لكن لما كان اكثر اجزائه وهو ما سوى المقدمة جزءا له حكم بجزئيته له مسامحة بناء على
ان للاكثر حكم الكل ويمكن الجواب عنه بوجه آخر اورده بعض الاعاظم وهو ان المراد القسم
الاول في المنطق وما يتعلق به او مقاصد القسم الاول في المنطق لكن حذف
اتكالا على سارع الذهن اليه وحاصل الجواب عن النظر الثاني الذي اشار اليه
بقوله والاعراض حيثية عن الثاني بالالفاظ المخصوصة وان كانت معتبرة في المعنى
الثالث للقسم الاول لكنه على تقدير القول بان المنطق عبارة عن مجموع المسائل

اعمض واعرض عن لحاظ هذا الجنبة للتكلم الشارح بجزئية القسم الاول بالمعنى الثالث للمنطق
لهذا المعنى على طريق المسامحة بناء على جزئية اشرف اجزائه وهي المعاني **قوله** قابل
اشارة الى دفع جواب النظر الثاني حاصله ان قصد المتقدمين لا يتعلق بالمعاني
الا من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فلا بد ان يكون الجنبة المذكورة جزء القسم
الاول فكيف يعرض عن اعتبار جزئيتها او اشارة الى جواب آخر للنظرين حاصله
انه ما قال الشارح بكون الجزء في الكل حتى يكون المنطق كلا والقسم الاول جزء
او يتوجه عليه النظران المذكوران فيحتاج الى ارتكاب المسامحة بل قال يكون
من قبيل الجزء في الكل بمعنى ان القسم الاول له نوع علاقة الجزئية مع المنطق
فانه لما كان بعض اجزاء القسم الاول وهو ما سوى المقدمة والجنبة المذكورة جزء
المنطق كان للقسم الاول معه نوع علاقة الجزئية البتة فتامل قال الشارح
بكسر الدال فيكون المقدمة ح على صيغة اسم الفاعل وعلى تقدير فتحها على صيغة
اسم المفعول **قوله** قدم الكسر على الفتح اه دفع دخل مقدر تقدير الدخل ان
تقديم الشارح احتمال كسر الدال على فتحها يدل على اختياره الكسر مع ان الفتح
ظاهر بحسب المعنى لتحقق المناسبة التامة بينه بالمعنى اللغوي وهي اللتي قدمت
على الغير وبينه بالمعنى الاصطلاحي لان المباحث اللتي هي المقدمة بالمعنى
المصطلح مقدمة على الغير اي المقاصد البتة دون الكسر لانه يحتاج الاصلاح
الى التكلف الذي سيجيء بيانه واختيار الاحتمال الغير الظاهر ليس من

داب المحصلين وتقرير الدفع انه لما صرح الزمخشري في كتابه المسمى بالفائق
ان المقدمة بفتح الدال خلف من القول بفتح الجار المجمعة القول الباطل
تعويل ولا يصح ارادته ة قدم احتمال الكسر على الفتح اشعارا على ان الكسر
هو الراجح فان قلت ان تصريح الزمخشري يقتضي ان لا يذكر الشارح
احتمال الفتح قلت لما ذكر غير الزمخشري ان المقدمة بالفتح يستعمل على
معناها اللغوي ذكره بمقابله والمص اقتصر على الكسر هذا المعين على
الشارح بان الظ اقتصار المص في المطول في المقدمة على الكسر يدل على
ان ليس عنده فيها احتمال الفتح فينبغي الشارح الظ ان يقتصر على الكسر
لتكون شرحه موافقا لمراد المص والا يلزم شرح كلام القايل بما لا يرضى به قايله و تكون
هذا كما ترى **قوله** من قدم بمعنى تقدم جواب سوال مقدر تقدير السوال من اي ان يفهم
من المطول اقتصار المص في المقدمة على الكسر فانه لم يذكر في موضع منه ان المقدمة
ة بالكسر وتقرير الجواب انه لما قال المص في المطول ان المقدمة ماخوذة من قدم
بمعنى تقدم تفهيم منه ضمنا ان المقدمة ة بالكسر لا الفتح لان احتياج تاويل قدم
الى تقدم انما هو على تقدير الكسر بيانه انه لما ورد الاشكال على القائلين
بان المقدمة ة بالكسر من ان هذا القول لا يناسب معناها اللغوي وهي اللتي
تقدم الغير اذ لا ريب في ان المباحث اللتي هي المقدمة الاصطلاحية لا تقدم
الغير بل هي تقدم نفسها على الغير اي المقصود اجاب المص في المطول بان

المقدمة مأخوذة من قدم بمعنى تقدم فيكون المقدمة بمعنى المتقدمة ولا ريب
ان معناها اللغوي مناسب بمعناها الاصطلاحي فان مباحث المقدمة الاصطلاحية
لكمال استحقاقها التقدم صارت كانها مقدمة بنفسها فلا يرد ان تلك المباحث
لا يتقدم بنفسها بل تقديمها المصنفون فكيف يصدق عليها المقدمة بمعنى المقدمة
ويمكن ان يقال ان المقدمة مأخوذة من قدم المتعدي بمعنى ان ادراك تلك
المباحث يقدم لمن عرفها على من لم يعرفها كذا قال الفاضل المحشي في حاشيته على المطول
او بما قال الفاضل الابيوردي على تقدير ان يكون المقدمة عبارة عن الالفاظ او المعاني
مفردتين من ان الالفاظ التي هي المقدمة تقدم معانيها في الادراك وكذا المعاني
التي هي المقدمة تقدم الالفاظ بها في التكلم **قال** الشارح بمعنى ما يذكر اي طائفة من
الكلام يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباط المقاصد بها ونفعها فيها فما لم
يذكر المؤلف الطائفة المذكورة اما المقصود ولم يصدق عليها تعريف مقدمة
الكتاب قوله المشهور تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ ووجه الشهرة ان مقدمة
الكتاب عبارة عن طائفة من الكلام يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها بها
ونفعها فيها ومن البين ان كلا من الكلام والذكر والارتباط والنفع انما هو
من اوصاف الالفاظ دون غيرها فلا يكون مقدمة الكتاب حينئذ عبارة الا عن الالفاظ
فقط **قوله** لا وجه له اه دفع لوجه الشهرة تقريره ان مقدمة الكتاب جزء من الكتاب
كما ان الكتاب يحتمل ان يكون عبارة عن الالفاظ والمعاني او كليهما يحتمل ان يكون فلما

مقدمة

مقدمة الكتاب ايضا عبارة عن احدى هذه الثلث فتخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ
كما هو المشهور مما لا وجه له ولا نسلم ان الكلام والذكر والارتباط والنفع انما هو
من اوصاف الالفاظ فقط فان كلا من الالفاظ والمعاني يوصف بها بل النفع
والارتباط انما هما للمعاني حقيقة وبالذات دون الالفاظ فهذا يوجب صحة
ارادة المعاني ايضا فالتفسير المذكور لا ينافي ارادة غير الالفاظ منها في الحاشية
المتعلقة اقتصر على الاحتمالات الثلث بناء على ان حقيقة ان النقوش لا دخل
لها في الكتاب لا عينا ولا جزءا انتهى وهذه فائدة جليلة يجب التنبه عليها وانه
لما ورد على توهم المقدمة في صدر العلم وغايته وموضوعه ايراد ان احدهما
لزوم عرفية الشيء لنفسه بناء ان المقدمة عين هذه الامور وثانيهما انه لو كانت
الامور المذكورة مقدمة لتوقف شروع مسائل العلم عليها بناء على المقدمة
عبارة عما يتوقف عليه الشروع في مسائله مع انها ليست كذلك اذ يصح الشروع
بدونها قسم المص في المطول المقدمة على القسمين اي مقدمة الكتاب ومقدمة
العلم لدفع الايرادين وتبعه الشارح الكم حيث فسرهما بما فسرهما المص في المطول
فتقرير دفع الايراد الاول ان الايراد انما يتوجه لو كان للمقدمة تفسير واحد
وامدا فقط مع انه ليس كذلك اذ لها تفسيران فيكون باحد التفسيرين الذي
مقدمة الكتاب عبارة عنه ظرفا وبالتفسير الاخر الذي مقدمة العلم عبارة
عنه ظرفا فلا يلزم ظرفية الشيء لنفسه وتقرير دفع الايراد الثاني ان الحد والغاية

والموضوع ليس من مقدمة العلم بل مقدمة الكتاب التي ليس التوقف معتبرا فيها
فيلزم الخلل وما قال السيد السند في حاشيته على شرح المطالع من ان مقدمة
الكتاب من مصطلحات المص لا نقل عليه في كلام الشارح ولا هو مفهوم من اطلاقا
تهم فلا يخفى ما فيه فان كلام القوم فسر الى مقدمة الكتاب بل في الفايق
نص بخلاف ذلك حيث قال المقدمة الجماعة التي تقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم
وقد استعيرت لاول كل شي فقيل مقدمة العلم ومقدمة الكتاب ومقدمة الكلام و
مقدمة الجيش ثم ان الجواب اخذها بالفهم من كلام السيد السند هو ان ماله ارتباط
بالمقاصد ونفع فيها يجب تقديمه عليها اذا توقف الشروع في المسائل عليه اذا
افاد بصيرة في الشروع لان مجرد الارتباط والنفع لا يقتضي الا مجرد كونه مذكورا
مع المقاصد دون تقديمه عليها واذا اعتبر التوقف او البصيرة الا مقدمة الكتاب
التي يعني فسر الشارح بما ذكره الى مقدمة العلم وثانيهما انه لا حاجة الى اعتبار
مقدمة الكتاب في دفع الايرادين المذكورين اذ يمكن دفعهما بدونه اما دفع الاول فبان
مقدمة العلم والكتاب يطلقونها حقيقة على الادراكات لكنهم قد يطلقونها على
المدرك اي المعاني ايضا على سبيل التوسع ثم يطلقونها على الالفاظ الدالة على المعاني
وهذا ايضا على سبيل التوسع فعلى هذا للقائل ان يقول انهم ارادوا بالتقسيم المذكور
ان الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة والمعاني المخصوصة المدلولة
بها في تلك المعاني والادراكات فلا يلزم ظرفية اجنبي بنفسه لتغاير الظرف والمظروف

واما

واما دفع الثاني فبان ليس المراد من التوقف المعتبر في مقدمة العلم التوقف
بالمعنى المشهور بل بمعنى المصحح له قول الفاء اي الترتب ولا ريب في تحققه فيما نحن
فيه فانه متى علم الامور الثلث المذكورة صح شروع مسائل العلم وان يمكن الشروع
بدون الامور الثلث وبعبارة اخرى وهي ان المراد من التوقف التوقف
على وجه البصيرة ولا ريب في ان علم الامور الثلث المذكورة يوجب التبصر في
شروع مسائل العلم وما قيل ان البصيرة غير مضبوط ففيه ان الضبط لا يجب فانه
على قصد المتفقين فمن قصد البصيرة على حد جعل المقدمة على هذا الحد ومن قصد البصيرة
على حد اخر جعل المقدمة على حده وثانيهما انه يلزم مما ذكر ثم جعل الحد والغاية
والموضوع في قولهم المذكورة تارة مقدمة العلم وتارة مقدمة الكتاب الاول على تقدير
دفع الايراد الاول والثاني على تقدير دفع الايراد الثاني وهذا لما نرى قال
الشارح فالمبين على صيغة اسم الفاعل مقدمة الكتاب وادراكات مبنيهما على صيغة
اسم المفعول هو مقدمة العلم في حاشية المنهية وهذا بالنظر الى ظاهر قولهم مقدمة العلم هي
التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما وقولهم في تعريف المقدمة ما يتوقف عليه الشروع
في العلم حيث لم يقولوا ما يتوقف الشروع في العلم على ادراكه لان ذلك يشعر بان مقدمة
العلم هي الادراكات وان احتمل ان يكون نفس المعاني ويكون معنى قولهم ما يتوقف
عليه الشروع ما يتوقف الشروع في العلم به ويكون في قوله هو التصور بوجه ما والتصديق
بفايده مسامحة لكنه خلاف الظاهر انتهى والمسامحة اطلاق التصور والتصديق على

على التصور والتصديق او حذف المضاف اي هو متعلق التصور والتصديق وما قيل
في كون ظاهر يوهم ان ما يتوقف عليه الشروع مشعرا بان المقدمات هي الادراكات بحيث
يظهر ان ما يتوقف يشمل الادراك والمعاني ولا اشعار فيما ذكر الى انها ليست نفس المعاني
فيجوز ان يكون اعم من الادراك نفسه ان المعتبر في التعاريف هو المتبادر وظاهر ان
المتبادر من التوقف ليس الا التوقف اولا وبالذات وهو المدرك اي المعاني اذ لا يصدق
عليه انه يتوقف عليه الشروع لكن لا على طريق الاولية وبالذات بل بواسطة الادراك
فيتجه منه قال بعض الاعاظم ان الفرق بين المقدمتين بالوجه الذي ذكره الشارح
غير صحيح فانه يلزم منه ان يكون مبحث مقدمة الكتاب مما يتوقف عليه الشروع مطلقا
او على وجه البصيرة والذي يسمع المص على اخراج مقدمة الكتاب ان المذكورات مما لا يصح
توقف الشروع المعتبر في مقدمة العلم فلا بد ان يكون مقدمة الكتاب عنده امرا لا يكون المبين
به مما يتوقف عليه الشروع فالفرق يكون ادراك المبين مقدمة العلم والمبين الكتاب
غير مجديه فلا يصح **قوله** والمعنى من حيث التعبير عنه آه جواب عن سوال بين يرد هذا
على قول المحشي وتقريره بما ذكره لا ينافي ذلك فان كلا من اللفظ والمعنى يوصف
بالذكر وبالتبيين على قول الشارح فالمبين اه اما تقرير الاول فهو انا وان سلمنا ان
المعاني بالذكر والارتباط والنفع لكنها لا تتصف بكونها مبينة اذ هي لا تبين شيئا
فكيف يكون مقدمة الكتاب التي يكون منه عبارة عن المعاني التي ليست كذلك
واما تقرير الثاني فهو ان المبين بالكسر لا يكون الا الالفاظ دون المعاني فان الالفاظ

يوصف

تبين

تبين والمعاني لا تبين شيئا فمقدمة الكتاب التي هي عبارة عن المبين لا تكون
الا الالفاظ مع ان مقدمة الكتاب اعم منها ومن المعاني وحاصل الدفع ان
المعاني من حيث هي هي بل عنها مع الحيثية المذكورة **قوله** فالتغاير بين مقدمة الكتاب
آه تفريع على ما تقدم من ان مقدمة الكتاب تحتمل الالفاظ والمعاني والمركب
منهما يعني لما ثبت بان مقدمة الكتاب عبارة عن احدى الاحتمالات الثلث
المذكورة يكون التغاير بين مقدمة الكتاب والعلم بحسب المفهوم قطعا فان
مفهوم مقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ او المعاني او مجموعها قدمت امام
المقصود لارتباطه به ونفعه فيها ومفهوم مقدمة العلم الادراكات التي يتوقف
عليها شروع مسائل العلم ولا شبهة في انهما متغايران بحسب المفهوم بل بحسب
الصدق والحمل ايضا وان قيل ان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ او المركبة
منها ومن المعاني لعدم اتحادها مع مقدمة العلم حتى يصح حملها عليها دون ما اذا كانت
عبارة عن المعاني من حيث انها يعبر عنها بالالفاظ المخصوصة فان المعاني مع
هذه الحيثية لما كانت متحدة مع نفسها من حيث هي هي التي تكون في هذه
المرتبة معلوما ومتحدا مع العلم الذي هو مقدمة العلم بناء على اتحاد العلم والمعلوم
بالذات تكون متحدة مع المقدمة العلم البتة اذ متحد المتحد مع الشيء يكون متحدا معه
فيحمل عليها ولما ذكرناه يظهر لك ان قول المحشي بناء على اتحاد العلم والمعلوم
ليس دليلا لقوله فقط والا لكون حاصل عبارة المحشي ان ليس بين المقدمتين

ثانيهما يجب الصدق على تقدير كون مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني بناء على اتحاد
العلم والمعلوم ويرد عليه الاعتراض ان مقدمة الكتاب على تقدير كونها عبارة عن المعاني
ليس عبارة عنها من حيث هي هي بل عنها من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة
وظاهر انها من هذه الحيثية ليست معلومة بمقدمة العلم ليكون متحدة معها او معلومها
انما هو نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية لا مع تلك الحيثية
بل هو دليل لاثبات المقدمة المطوية وهي ان نفس المعاني التي هي معلوم بمقدمة
العلم متحدة معها وبالجملة ان دليل اتحاد مقدمة الكتاب على تقدير كونها عبارة
عن المعاني مع مقدمة العلم بعد القول بان المعاني من حيث التعبير عنها بالالفاظ
المخصوصة متحدة مع نفسها من حيث هي هي التي يكون معلوما بمقدمة العلم مبني على
مقدمتين احديهما اتحاد المعاني من حيث هي مع مقدمة العلم التي هي مرتبة العلم
فاورد محشي لاثباته دليلا لقوله بناء على اتحاد العلم والمعلوم وثانيهما انه بسبب
هذا الاتحاد يكون المعاني مع تلك الحيثية مع مقدمة العلم وترك ما ثبته وهو ان المتحد مع المتحد
مع الشيء يكون متحدا معه للظهور ولو قرر كلام المحشي بعد القول بانه ما قصد بقوله
بناء على اتحاد الاتحاد بالذات بل اعم منه ومن الواسطة بان المعاني
من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة التي هي مقدمة الكتاب لما كانت متحدة
مع نفسها من حيث هي هي التي هو معلوم ومتحد مع علمها الذي هي مقدمة
العلم بناء على اتحاد العلم والمعلوم يكون متحدة مع مقدمة العلم البتة بناء على

انها

انها ايضا معلوم بمقدمة العلم وان كان بالواسطة والعلم يكون متحدا مع المعلوم اي معلوم
كان فيندفع الاعتراض لان المعاني مع الحيثية المذكورة ايضا معلومة وان كان
بواسطة ولا يخفى ما فيه فان التقرير بهذا النمط لا يتم الا على تقدير دخل المقدمة
التي هي الماخوذة في التقرير الاول وهو ان متحد المتحد مع الشيء يكون متحدا معه
والا لا يصح القول بان المعاني من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة
مع مقدمة العلم فيعاد الى التقرير الذي قررناه على ان المتبادر من مطلق
الاتحاد الاتحاد بالذات فلا ينبغي ان يحمل على الاعم منه ومن الواسطة فالذي
قررناه اولى من هذا التقرير **قوله** ولا وجه ايضا اه دفع لما قال الفاضل اليزدي
ذيل قول الشارح بمعنى ما يذكر اه الموصول كناية عن تمام الامر المذكور قبل
الشروع بان مقدمة الكتاب عبارة عن طائفة كلام يذكر قبل المقاصد لارتباطها
ونفعها فيها فهو كما يصدق على مجموع ما يذكر قبل المقاصد للارتباط والنفع كذلك
يصدق على البعض الذي يذكر قبل المقاصد الارتباط ونفعه فيها على الاستقلال
من غير انضمامه مع امر آخر فلا وجه لتخصيص مقدمة الكتاب بمجموع ما يذكر قبل
المقاصد للارتباط والنفع دون البعض الذي يكون كذلك بل يكون كل منهما مقدمة
الكتاب كمقدمة العلم فانها كما تطلق على مجموع معرفة الحد والغاية والموضوع
كذلك تطلق على معرفة كل واحد واحد منها ايضا **قال** الشارح فظاهر ما قبل اه
الفاضل السيد توضيح الكلام انه اعتراض المص الفارق بين مقدمة الكتاب

ومقدمة العلم في المطول في حاشيته المتعلقة عليه بان ما جعله في هذا الكتاب مقدمة
العلم من الحدود والغاية والموضوع جعله في شرح الرسالة مقدمة الكتاب بالتقرير الذي
ذكرناه ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الامور فحينئذ لا تثبت عنده الا مقدمة
الكتاب فقط ويحتاج في توهيم المقدمة في حد العلم وغايته وموضوعه الى تكلف
لان هذه الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة
فقط على ما نبه انتهى اعلم ان كلام السيد السند يشتمل على ثلث اعتراضات اشار الى
احدها بقوله ما جعله آه تقريره ان الامور الثلث من الحدود والغاية والموضوع
التي جعلها في المطول مقدمة العلم جعلها في شرح الرسالة الشمسية المعروف بالسعدية
مقدمة الكتاب وهل هذا الا القول باتحاد المقدمتين مع انه قائل بالفرق بينهما ودفعه
الشارح بقوله لانه انما جعل آه حاصله ان المص جعل مقدمة الكتاب في شرح الرسالة
بيان الامور الثلث المذكورة واراد مما جعله في المطول من كون الامور المذكورة
مقدمة العلم ادراكها على سبيل التسامح فاين يلزم الاتحاد بين المقدمتين والى
ثانيها بقوله ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الامور حاصله ان المص لما نفى في
شرح الرسالة الشمسية توقف الشروع في العلم على الامور الثلث المذكورة لم يكن
مقدمة العلم فكيف يصح قول المص في المطول بانها مقدمة العلم واجاب عنه الشارح
سابقا بما حاصله ان مقدمة العلم عبارة عن ادراك المبين بالفتح ومقدمة
الكتاب عن المبين بالكسر والمص انما نفى توقف الشروع في شرح الرسالة

على الامور الثلث المذكورة من الجهة الاخيرة لا من الجهة الاولى وحكم المص في
المطول بكونها مقدمة العلم انما هو من الجهة الاولى ويمكن الجواب عنه بوجه آخر وهو ما
ذكره الفاضل اليزدي من ان ما ذكره في المطول مبني على ما هو المشهور بين الجمهور
ولذا قال فيه فقط تقال وما قاله في شرح الرسالة مبني على ما هو التحقيق عنده
فتامل ثم اعلم انه لو حمل قول السيد السند ما جعله الى قوله ونفى توقف الشروع في
العلم على هذه الامور على ايراد واحد بان يقال ان ما جعله مقدمة العلم وادعى
انه مما يتوقف الشروع عليه هو بعينه الذي نفى توقف الشروع في شرح الرسالة
لا يندفع بما ذكره الشارح والى ثالثها بقوله فح لا تثبت عنده الخ حاصله انه لما لم
يتوقف الشروع في مسائل العلم على الامور الثلث المذكورة لا يكون تلك الامور
مقدمة العلم بل مقدمة الكتاب لاطلاقهم المقدمة على الامور المذكورة فاذا لم يكن
مقدمة العلم لا بد ان يكون مقدمة الكتاب لحصرهم المقدمة في هاتين فعاد الاشكال
بلزوم الاتحاد بين الظرف والمظروف في قولهم المقدمة في الحد والغاية والموضوع
فيحتاج لاصلاح الظرفية الى تكلف كما احتاج من حصر المقدمة في مقدمة العلم اليه
مع انه ما انسجم لاخراج مقدمة الكتاب آه لا ينقضي عن الاشكال وههنا كلمات
شريفة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى حاشية الفاضل لليزدي على شرح
التهذيب الجلالي وحاشية الجلبي على المطول **قوله** ولا يرد آه هذا الايراد ماخوذ
من الايراد الثاني الذي اورده السيد السند في حاشية المطول وقد اد صحبه

انتفاء ما حاصله انه يلزم التدافع بين كلامي المص في المطول وشرح الرسالة الشمسية فانه
اثبت في المطول مقدمة العلم ومقدمة الكتاب كلتيهما وفي الشرح المذكور اثبت مقدمة
الكتاب ونفي مقدمة العلم **قوله** لانه في المطول اثبت مقدمة العلم على انه احد التوقف اه
بمعنى الارتباط بالمقاصد والنفع فيها آه متعلق بقوله لا يرد والمراد بالارتباط
والنفع ما يترتب عليه شروع مسائل العلم والا فمطلق الارتباط والنفع يوجد فيما
يذكر في خاتمة ايض فحاصل عدم الورود ان المص اراد بالتوقف المعتبر في مقدمة العلم
في المطول بالتصحيح دخول الفاء وفي شرح الرسالة المعنى المشهور وهو معنى لولاه
لامتنع فلا يلزم التدافع ح بين كلامي المص لاختلاف محل النفي والاثبات
ولا يذهب عليك ان عبارة المطول ابية عن الارادة من التوقف المعتبر في
مقدمة العلم معنى بالتصحيح دخول الفاء فانها تنادي با على ان المراد بالتوقف المعتبر
في مقدمة العلم التوقف الحقيقي ان ثبت فارجع اليها على ان هذا التوجيه مما لا ير
به فانه ان المص قد طعن طعنا بليغا في شرح الرسالة على من فسر المقدمة بالتوقف
عليه الشروع فلو كان للتوقف معنى آخر سوى الحقيقي لما طعن عليه قوله بل لا
يمكن ان يقال ان ليس مراد الشارح من النافع النافع في عبارة المص التي وقع
منه في المطول السابق قوله تقابل مقدمة العلم آه من قوله معرفة حده وغايته وموضوعه
بل في العبارة التي نقلها المص في المطول كما وقع في بعض الكتب من ان المقدمة
في بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه زعما منهم بان هذا عين مقدمته فان

هذه العبارة

هذه العبارة كالنص في ان بيان الامور الثلث المذكورة مقدمة العلم ومقدمة الكتاب
شيء آخر فانه فلا بد من القول بان النافع في هذه العبارة والا فيشكل بانه يشكل على
من قصر المقدمة على مقدمة العلم وما قيل ان مراد الشارح من النافع النافع
بالنظر الى تعريف مقدمة العلم حيث عرفها بانها عبارة عما يتوقف عليه مسائله
فان ما يتوقف عليه نفس المسائل انما هي نفس الامور الثلث لا ادراكها فيوهم منه
ان مقدمة هي نفس الامور الثلث مع انها عبارة عن ادراكها فاشار
الشارح الى ان في العبارة تسامحا بان يراد مما يتوقف عليه المسائل ما يتوقف
على ادراكه ادراك المسائل ففيه ان هذا خلاف ما ينساق اليه عبارة الشارح
قوله فكانه لم يتيسر له الرجوع اليها ليس في موقعه فان الشارح لم يحكم بالنافع
في كلا الكتابين بل في احدهما وهو المطول فغاية ما يلزم من حكمه بالنافع عدم تيسر
رجوعه اليه دون شرح الرسالة الشمسية **قال** الشارح لم يقل حصول صورة الشيء
في العقل اي لم يعرف العلم بحصول صورة الشيء في العقل كما هو المشهور عند القوم
قوله اعلم ان للعلم معنيين آه المراد من العلم ه العلم الحصولي بقرينة تفسير المحشي العلم
بالمعنى الاول بحصول الصورة والثاني بالصورة الحاصلة وبما قال في حاشية الكاتبية
من ان العلم في الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق
العلم الحصولي على هذين المعنيين لاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به
الانكشاف انتهى وانما خصص بالحصولي والكلام للعلم الحضوري ايضا معنيان حضور

الصورة والصورة الحاصلة لان الكلام ح في العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور
والتصديق وهو ليس الا العلم الحصولي كما ستنصح لك ان شاء الله تعالى قوله ولا شك
ان الغرض العلمي المعتبر بما يكون مقصوداً من تعلمه وهو ليس الا العصمة للذهن عن
الخطاء في الفكر لم يتعلق بالاول اي بحصول الصورة فانه ليس كاسباً ولا مكتسباً
توضيحه ان ايراد تقسيم العلم الى التصور والتصديق في اوائل كتب المنطق انما هو لبيان
الغرض والحاجة اليه وهو لا يتم الا ببيان ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى الضروري
والكسبي واحتياج الكسبي لوقوع الخطاء والى ما يعصم عنه والمنقسم اليهما لا يكون
الا الكاسب والمكتسب فيكون العصمة ح متعلقة بالعلم الذي هو يكون كاسباً و
مكتسباً وما هو الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة بوجهين اما اولاً فبما قال
جدي واستاد استاذي كمال المحققين قدس سره من ان الكاسب هو الذي يقع
فيه الترتيب والمكتسب هو الذي يترتب بعده وما هو الا الحاصل وهو الصورة العلمية
والكلام ح بمعنى العلم الذي يتعلق به الكسب انتهى واما ثانيا فبان الحصول معنى انتزاعي
لا يكون علمه الا حصولياً كما تقرر في موضعه فلو كان كاسباً لا يكون كاسبه الا بان
يحصل صورته في الذهن فيكون الكاسب هو الصورة الحاصلة لا الحصول ولكون
علم الانتزاعيات من البديهيات لا يكون علم ذلك الحصول مكتسباً اصلاً لان
الاكتساب انما يكون في النظري لا في البديهي فمن جعل مورد القسمة حصول الصورة
اراد به الصورة الحاصلة ليصح تطبيق الغرض العلمي به قوله هذا ما ذهب اليه النظر الجلي

الظاهر

الظاهر ان المشار اليه لهذا هو قوله فالمراد وهو متفرع على قوله ولا شك ان الغرض
العلمي اه فيكون الحاصل ح ان الحكم بكون المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة
عند من جعل مورد القسمة حصول الصورة بناء على انه لا شك ان الغرض العلمي
اه حكم بحسب الجلي من النظر دون النظر الدقيق فانه يحكم بان المراد ح وانما
اتجه عليه ما اورده جدي واستاد استاذي كمال المحققين قدس سره بقوله
وانت تعلم ان هذا الوجه كما يدل على امتناع حمل الحصول على المعنى المصدري
بل على امتناع حمله على الحالة الادراكية لانها ايضا لا يكون كاسبة فان الترتيب
والترتيب انما يكون في الصور بحسب الان نقال ان هذا الحمل صحيح في الواقع
وان لم يساعده المقام فتامل انتهى قيل في توجيه كلام المحشي ان قوله هذا اشارة
الى قوله ولا شك اه يعني ان الحكم بكون الصورة التي هو علم متعلق الغرض
العلمي بناء على كونها كاسبة ومكتسبة حكم بحسب الجلي من النظر فان الكاسب
والمكتسب حقيقة لا يكون الا المعلوم دون العلم وبالنظر الدقيق يحكم بان
متعلق الغرض العلمي ما ينكشف به المعلوم وهي ليست الا الحالة الادراكية فيكون
هو المراد من حصول الصورة سابقاً لانها هي الحاصلة منه وانت خبير بان هذا التوجيه
بعض الاغاليط حيث فرع عليه قوله فلا يرد ما قيل انه ان اراد ان كون العلم
الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق مما يتعلق به الغرض العلمي ما حكم
به النظر الجلي فهو باطل فانه من الاوليات انه مما يتعلق به الغرض العلمي فقد قال

العالم القاضي مبارك

في حاشية الرسالة القطبية ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق
ينبغي ان يكون له دخل في الاكتساب وان اريد به المطلق فمسلم لكن سوق الكلام
يأبى عنه فذلك لانا نختار الاول ونقول ان الوصف العلمي لم يتعلق به بل بمعلومه فالحكم
بكون متعلق الوصف العلمي الكاسب الذي هو الصورة نظريا جليا بل المعلوم فالوصف انما
تعلق بالعلم بكون معلومه كاسبا ومكتسبا على ما حكم به النظر الدقيق والعلم
بذلك المعلوم حقيقة الحالة الادراكية فهي مورد القسمة فقوله ولانك ان الوصف
العلمي لم يتعلق بالاول فانه ليس كاسبا ولا مكتسبا وجه للعدول الى الصورة
الحاصلة عند الجمهور لا عند المحشي لان كون العلم كاسبا ومكتسبا انما هو عند
الجمهور لا عنده فتامل **قوله** وحقيقة اي حقيقة المعنى الحاصل بالمصدر الذي هو الحصول
ما يعبر عنه بالفارسية بدانش فان قلت ان دانش كيف يكون حاصل الحصول
اذ الحصول يعبر عنه بهودن نحاصل لا يكون الا هستي دون دانش نعم هو حاصل
للعلم بالمعنى المصدري اللغوي يعبر عنه في الفارسية بدانستن قلت لما كان
ترتب العلم بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بدانستن على الحصول يستلزم ترتب حاصله
وهو دانش عليه قال مسامحة ان دانش حاصل للحصول او يقال ان ليس مراد
المحشي من الحاصل في المعنى الحاصل بالمصدر ما هو احد الاقسام الثلث للمعنى
المصدري بل ما هو المتعارف في العرف من الاثر المترتب على الشيء كما يقال
ان الالم حاصل الضرب **قوله** فتلك الحالة ادراكية آه يعني ان الحالة الادراكية

يصدق ويحمل على الاشياء التي تحقق لها تلك الحالة صدقا عرضيا وهو عبارة عن
كون المحمول خارجيا عن حقيقة الموضوع اما وجه كونها محمولة عليها فاشار اليه بقوله
لانه اذا حصول الشيء آه حاصله انا نعلم قطعا انه اذا حصل شيء في الذهن يحصل
له فيه وصف يقال عليه وهي المسماة بالحالة الادراكية فيقال للشيء كالانسان
صورة علمية اي منسوبة الى العلم وهو الوصف المذكور متعلق بذلك الشيء
فيكون ذلك الشيء كالانسان موضوعا والصورة العلمية محمولا فان قلت يفهم
من هذا التقرير حمل الصورة العلمية على الشيء لا حمل الحالة الادراكية الذي هو المطلوب
قلت انه وان لم يفهم من التقرير المذكور صراحة حمل الحالة الادراكية على الشيء الذي
حصلت به لكنه يفهم منه ضمنا والتزاما بناء على ان الصورة العلمية للشيء لما لم تحمل الا من حيث
اشتمالها على الحالة الادراكية لابد ان يحمل الحالة عليه ايضا والفرق بين الحملين فرق فان
هذا الحمل يكون حملا بالاشتقاق وذلك بالمواطاة وان قيل ان مراد المحشي من
الصورة العلمية في قوله فيقال له صورة علمية الحالة الادراكية بناء على انها قد يطلق
عليها ايضا فلا يتوجه الاشكال من راس واما وجه كونها خارجة عنها فاشار اليه
بقوله وهذا المحمول ليس نفس الموضوع آه يعني لما لم يكن الحالة الادراكية للشيء عينا له
ولا جزءا له ولا يكون محمولة عليه حال كونه موجودا في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي
لا يختلفان باختلاف الوجود الخارجي والذهني بان يكون محمولا على الذات بحسب احد
الوجودين دون الآخر مع انه من البين ان الشيء حال وجوده في الخارج لا يحمل

اي حملا عرضيا
اي حملا عرضيا

عليه الحالة الادراكية فانه لا يقال للانسان حال كونه موجوداً في الخارج انه ذو حالة
ادراكية يكون تلك الحالة خارجة عن الشيء **قوله** فهذا الحمل من قبيل حمل الكاتب بذا
الشيء انما هو في مجرد كون المحمول عرضيا فقط لا في نحو الحمل فان حمل الكاتب على الانسان
حمل بالمواطاة وحمل الحالة الادراكية على الشيء حمل بالاشتقاق قوله فالعرضي من

على الانسان

مقولة الكيف هذا تفريع على ما تقدم من قوله فتلك الحالة تصدق على الاشياء الحاصلة
في الذهن صدقا عرضيا بيانه انه لما ثبت ان الحالة الادراكية للشيء تكون خارجة عن
حقيقة ذلك المحمولة عليه غير متحدة معه اتحاداً ذاتياً بل عرضيا يكون من مقولة الكيف سواء
كان موضوعه من هذه المقولة كما اذا تصورنا السواد او البياض مثلا او من مقولة
اخرى اذا تصورنا الانسان او الابوة يصدق تعريف مقولة الكيف التي هي
عبارة عن عرض لا يقبل القسمة والنسبة عليها او من البين ان الحالة المذكورة لا تقبل القسمة
والنسبة بخلاف ما لو كانت تلك الحالة متحدة مع الشيء اتحاداً ذاتياً لما امكن كونها
من مقولة الكيف فقط كما لا يخفى اذ لو كان من مقولة الكيف كانت هي من مقولة
الكيف ولو كان من مقولة الجوهر كانت هي ايضا منها وهكذا **قال جدي** واستاذي استاذ
كمل المحققين قدس سره لا يذهب عليك ان الحالة المسماة بالحالة الادراكية الكائنة
من الصفات الانضمامية فالمنضم اليه اما النفس او الصورة فيلزم ان تكون الصورة
عالمة لان العالم ما يكون فيه قيام مبدا الانكشاف واما النفس المجردة فمع كونها خلاف
ما يشهد به الوجدان على ما يظهر بالرجوع اليه يلزم عليه اولا انه يرجع الى ما اشكال

الكل

به على شارح التجريد بقوله انه جمع بين المذهبين اي مذهب القائلين بحصول الانفس
في الاذهان والقائلين بالاشباح وذلك لان القائم بالذهن غير الصورة العلمية
ليس الا معنى مختصا بالمعلوم في ظرف الذهن وهو المعنى بالشبح والحاصل انه
يرد عليه فيما اورد على شارح التجريد وثانيا انه لا دليل على وجودها وهل هذا الا
ادعاء بلا بيان بل ربما يمكن ان يستدل به على خلافه فنقول بما استدل به على شارح
التجريد بان الصورة العلمية كافية الانكشاف والمعنى بالعلم الا مبدا الانكشاف فالقول
بصورة قائمة اخرى نعف والكاتب انتزاعية وكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع
فالكاتب هو الانكشاف الذي تلك الصورة مبدا له فمعنى ان الانكشاف حقيقة صفة
الصورة لا العالم فيكون علما حقيقة يلزم ان لا يكون العلم من مقولة الكيف حقيقة
على ما هو بصدده لان الانتزاعيات الذهنية ليست من الموجودات الخارجية
ولا الذهنية الا بعد الانتزاع ولا ريب في انه لا انتزاع عن الصورة الا مفهوم الا
نكشاف وهو ليس بشيء او مفهوم لازمه كالتمايز عما عداها وهو مثل الانكشاف والظهور
يلزم ان لا يكون العالم عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصل الصورة العلمية في
النفس بالفعل الآن تقال يكفي في اتصاف الانتزاعيات وجود منشأ الانتزاع
كما في السماء والفوقية فان السماء فوقيا صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع و
الكاتب غير الانكشاف يلزم مع تلك المقدمة الثانية انه لا دليل على ثبوته فهذا
تحكم والقائم يشهد الرجوع الى الوجدان بخلاف ذلك ثم يحلل الواقع في كلامه

الموقوف لبيان تلك الحالة الادراكية ظاهر فانه ان كان مقصوده ان تلك الحالة صفة
للصورة فضعيف وان كان مقصوده انه صفة العالم فيأباه قوله فالعرض من مقولة
الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى فانه يدل على ان
معروضه هو الصورة العلمية المتحدة مع المعلوم انتهى وقد بقي ههنا ابحاث لم نذكرها مخافة
التطويل وقد ذكرت هذا انشاء الله في الحاشية المتعلقة على شرح الرسالة القطبية ان
شئت فليرجع اليها قوله تنحل كثير من الاشكالات منها الاشكالان اللذان سنحكي
ذكرهما فانتظر منها قوله كالاشكال بان الاشياء آه تقريره اما اذا علمنا الجوهر كزيد
يكون علمه اي ما حصل منه في الذهن وهي الصورة جوهرا بناء على حصول مهيات الاشياء
بانفسها في الذهن وكذا ما يحصل من الكم في الذهن يكون كما ومن الكيف كيفا وقس
على هذا حال باقي المقولات فكيف يصح حكمهم ح بكون العلم من مقولة الكيف مطلقا
والا فعلى تقدير كون العلم بالجوهر مثلا يكون ذلك العلم الذي هو جوهر كيفا فيلزم
ان يكون شيء واحد في مرتبة واحدة داخلا تحت مقولتين اي جنسين لان المقولة
عبارة عن الجنس العالي هذا تقرير الاشكال على نمط كلام المحشي في هذه الحاشية وقد تقرر
الاشكال على نمط آخر وهو اما اذا علمنا الجوهر مثلا يكون علمنا به اي الصورة الحاصلة
منه جوهرا بناء على انحفاظ المهيات في انحاء الوجودات ومن المقرر
عندهم ان العلم من مقولة الكيف فيلزم ان يكون الشيء الواحد جوهرا او كيفا
وهو ممتنع وحاصل الانحلال انا لا نسلم ان حصول مهيات الاشياء بانفسها في

الذهن

الذهن وانحفاظها في انحاء الوجودات يوجب ان يكون الصورة الحاصلة
من الجوهر مثلا في الذهن علما ليلزم الاستحالة المذكورة لان العلم حقيقة عبارة
عن الوصف العارض المسمى بالحالة الادراكية وهو كيف دائما سواء كان معروضه
من هذه المقولة او من مقولة اخرى دون الصورة الحاصلة من المعلوم التي هي
تابعة له ليلزم منه كون العلم جوهرا ان كان المعلوم جوهرا او كما ان كان المعلوم
كما وهكذا قوله فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي يعني الشارح المحقق في حواشي شرح
التجريد بان عده من مقولة الكيف آه حاصل ما اجاب المحقق عن الاشكال ان كون
العلم من مقولة الكيف حقيقة ليلزم منه على تقدير كون العلم بالجوهر مثلا الذي
هو جوهر كيفا دخول شيء واحد تحت مقولتين لان المقسم للمقولات انما
هو الموجود الخارجي والعلم لما لم يكن منه بل من الموجودات الذهنية لم يكن
يدخل تحت مقولة الكيف فاجيب فعدهم العلم من مقولة الكيف وحكمهم بانه منها
انما هو على التسامح بمشابهة الكيف لقيامه بالموضوع في العين في الافتقار الى
المحل وعدم اقتضاء القسمة والنسبة ولما كان هذا الجواب من الشارح مخالفا لما هم
فان تقسيمهم مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها ثم عدهم العلم من الكيفيات
النفسانية يدل صريحا على ان العلم من مقولة الكيف حقيقة اعرض عن هذا الجواب
حيث قال فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي آه قوله قد ردنا على ذلك تفصيلا آه ولما اعرض
المحشي عنه اعرض انا عنه ايضا مخافة التطويل قال الشارح لانه اي العلم من مقولة الكيف

اعلم انهم اختلفوا في انه عند العلم بشيء هل يحصل منه في الذهن شيء سواء كان عينه او شبحه
او لا بل هو اضافة بين العالم والمعلوم فقط من دون ان يحصل منه شيء في الذهن
واحتجوا لما ابطلوا الشق الثاني الذي ذهب اليه جمهور المتكلمين اختاروا الاول ثم
لا ريب في انه على هذا التقدير يتحقق في النظر عنده امور الصورة الحاصلة من المعلوم في
الذهن وحصولها الذي هو نسبة بين المعلوم والذهن في الذهن وقبول الذهن لتلك
الصورة فمن قال ان العلم عبارة عن الاول جعله من مقولة الكيف ومن اختار انه
عبارة عن الثاني جعله من مقولة الاضافة ومن ذهب الى انه عبارة عن الثالث جعله
من مقولة الانفعال ولما كان الاحتمالان الاخيران ساقطين عن درجة الاعتبار
لانهما لا يتصفان بالمطابقة والعلم لا بد ان يكون متصفا بها اختار الشارح المذهب
الاول حيث قال لانه من مقولة الكيف واشار بقوله على الاصح الى حصول كون العلم
من مقولة اخرى سوى مقولة الكيف **قال الشارح** ولان المتبادر آه حاصله انه لما كان
المتبادر من صورة الشيء اللتي وقعت في تعريف العلم الصورة المطابقة لما
ما في نفس الامر يخرج الجهليات المركبات عنه لعدم تحقق مطابقتها الكذائية فيها
اذ الجهل المركب عبارة عن الاعتقاد على خلاف ما عليه الشيء في نفس الامر مع
اعتقاد انه حق مع انها فرد من العلم ورده المحشي بقوله وانت تعلم آه حاصله
انا لا نسلم ان المتبادر من صورة الشيء مطابقتها لما في نفس الامر والواقع
حتى يتوجه عليه انها لا توجد في الجهليات المركبة فيخرج من العلم مع انها من افراده

انما

انما المتبادر منها مطابقتها للشيء الذي اخذت منه وهو ذو الصورة والمعلوم
سواء كانت مطابقة لما في الواقع او بما هو في ظن العالم فلا يخرج الجهليات المركبة
من العلم ح لتحقق المطابقة لما في الواقع او بما هو في ظن العالم فلا يخرج الجهليات
المركبة من العلم ح لتحقق المطابقة بالمعنى الثاني بانه من البين انك اذا رايت شبحا
من بعيد واعتقدت انه شبح فرس والحال انه كان انسانا وان لم يطابق ما حصل
في ذهنك بما في نفس الامر والواقع لكنه مطابق لما اخذ منه وهو ما كان في ظنك
من ظنك من صورة الفرس ولا يجاب عنه بما اجاب بعض الاعاظم وتبعه
بعض الافاضل من ان مقصود الشارح ان صورة الشيء يوهم ارادة المطابقة
بما في نفس الامر وهو يوجب خروج الجهليات المركبة من العلم لانا نقول هذا التوجيه مما لا يرضى
به الشارح فانه ما قال المتوهم من صورة الشيء الصورة المطابقة بل قال المتبادر من
صورة الشيء الصورة المطابقة **قوله** ويفصله ان المطابقة اعلم ان المطابقة بمعنى الاتحاد
تختلف باختلاف المتعلق فقد يقال بمطابقة الصورة مع ذي الصورة بمعنى ان
الصورة يكون ماخوذة منه وكاشفة له وقد يقال للمطابقة مع ما في نفس الامر والواقع
وقد يقال للمطابقة مع ما قصد بصورة مطابقة الحيوان الناطق مع الانسان ومع ما هو من مهمات
ثم يقال التصورات الكاملة هي اللتي يكون مطابقة بما يقصد تصورها فان التصورات
قاطبة وان يكن مطابقة لذويها لكنها قد لا يطابق بما يقصد تصوره كما اذا رايت شبحا
من بعيد وهو انسان وحصل منه صورة فرس وقد يطابقه ومن البين انه كامل من

الاول مما يكون فيه المطابقة بهذا المحمل يكون كاملا مما لا يلتبس فيه كما لا يخفى على المنصف وقد
نقل على مطابقة الجزئي على الكلي بناء على انه مندرج تحته وقد بين المحشي آه حال الاحتمال
الاول بقوله ان المطابق مع ذي الصورة الخ والثاني بقوله والمطابقة مع ما في نفس
الامر آه وقد ذكر حال الثالث آه ونبه في شرح الرسالة القطبية حيث قال فيه واما
على المعنى الثالث فالتصورات بعضها غير مطابق والتصديقات لا يجري فيها المطابقة
انتهى ولعل ذلك لاخذ التصور في تفسير المطابقة بهذا المعنى والا فان اخذ فيه مطلق
الادراك فالتصديقات ايضا بعضها مطابق بما قصد تصوره وبعضها غير مطابق
له واما الرابع فلم يذكره لا في هذه الحاشية ولا في شرح المذكور **قوله** لا يشمل الصورة
التصورية والتصديقية فيدخل الجهليات المركبة ايضا في المطابقة بهذا المعنى
قوله والمطابقة مع ما في نفس الامر يشمل التصورات هذا على تقدير ان يكون نفس الامر عبارة
عما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه كما ذهب اليه البعض او عن المبادي العالية
كما ذهب اليه العلامة الرازي وغيره بناء على ان كل متصور فهو على ما عليه في
وهو موجود في الاذهان العالية دون ما اذا كانت عبارة عن كون الموضوع من
حيث هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول او عن مقتضى الضرورة و
البرهان فان التصورات لا يجري فيها هذه المطابقة واللامطابقة كذا قال المحشي
في شرح الرسالة القطبية المعمول في التصور والتصديق فان قيل ان قول المحشي
والمطابقة مع ما في نفس الامر آه يناقض بما قال سابقا من المطابقة اللتي

لا يشمل آه اد القول السابق يدل على ان الجهل المركب الذي هو عبارة عن
العلم على خلاف الواقع سواء كان تصورا او تصديقا لا يوجد فيه المطابقة بنفس
الامرية وهذا القول يدل على ان المطابقة مع ما في نفس الامر يشمل جميع
التصورات ومنها الجهليات فيشملها ايضا فقال ان المحشي اراد بنفس الامر
اللتي وقعت في القول الاول الذي يدل على نفي تحققها عن الجهليات المركبة
كون الموضوع من حيث هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول واراد بها في
القول الثاني الذي يدل على ثبوت المطابقة النفس الامرية في الجهليات
المركبة التصورية ما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه فلا يناقض بين
القولين لاختلاف محلي النفي والاثبات على ان معنى الجهل المركب ليس
عبارة عما ذكر بل عن الاعتقاد على خلاف ما عليه الشيء في نفس الامر
مع الجزم بانه حق ومن البين انه بهذا المعنى لا يكون الا تصديقا **قوله** لا اتصاف
فيها اي في نفس الامر بمفهوم آه لا يخفى ما فيه بان ذات الممتنعات بالذات
في نفس الامر متصفة بالمفهوم والا كيف يحكم عليها بسلب الوجود سلبا نظريا
فلا بد من ان يكون تلك الذوات موجودة معها مع ان الممتنعات لا تصلح الوجود
كذا افاده عمي قدوة المحققين قدس سره قوله يشمل الصوادق من التصديقات
دون الكواذب فيخرج الجهليات المركبة والجات طوبناذكرنا فوائد الاشتهاب
والاطالة **قوله** فان قلت مثلا آه قبل السؤال وهذا الجواب لم يكن في النسخة القديمة

نعم كان حاشية متعلقة لهذا الموضع فاذ نقلها الناسخون في الكتاب فحاصل هذا السؤال
الذي هو منع على قوله ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة بما هي صورة له
انه لما كان المعتبر في الصورة التصديقية الحاكية عن الواقع المطابقة مع المحكي عنه
لان الحكاية يجب ان يكون مطابقة للمحكي عنها فكيف يتبادر من صورة الشيء مطلقاً
مطابقتها الذي الصورة حتى تدخل فيها الا ترى انه اذا انتقش صورة زيد على لوح
على انها حكاية عن زيد يعبر منه مطابقتها بما هي حكاية عنه اي المحكي عنه وهو زيد
وحاصل الجواب ان الصورة التصديقية بخصوصها من حيث اعتبار كونها حكاية
عن الواقع اذا اضيفت الى الشيء المطابق بان يقال الصورة التصديقية للشيء الجبليات
المركبة من حيث انها حكاية عن الواقع يتبادر منه المطابقة مع المحكي عنه البتة دون ما
اذا اضيفت اليه الصورة مطلقاً فان المتبادر عنه مطابقتها الذي الصورة وهٰ
ما اضيف الى الشيء الا الصورة مطلقا دون الصورة التصديقية بخصوصها فلم
يتبادر منه الا مطابقتها الذي الصورة فيشتمل الجبليات المركبة بلا قرينة قطعا **قوله**
فتامل لعله اشارة الى سؤال وارد على قوله ويشمل الصوادق من التصديقات وجواب
اورد هما المحشي في شرح الرسالة القطبية بقوله فان قلت الكواذب مرتسمة في
المبادي العالية لانها خزانة للتصورات المعقولة للنفس على ما اقتضته القواعد
الحكمية فيكون جميع التصديقات اذن مطابقا قلت الكواذب من حيث انها
مصدق بها لا ترتسم في المبادي العالية ليس لهذه المبادي اذعان وتصديق

بها بل تصور محض ادراك بحت ولا شك انها لهذا الاعتبار من قبيل التصورات دون
التصديقات وما قال بعض المحققين من انها ليست صورة ادراكية لتلك المعاني
بل مخزونة فيها على نحو الصورة المخزونة في الخيال والمعاني الجزئية في الحافظة
مع ان الخيال والحافظة ليسا مدركين ففيه نظر لانه من البين معنى الادراك
وهو حصول الشيء عند الذات المجردة يتحقق في الكواذب بالنسبة الى المبادي فيكون
للكواذب ح صورة تصديقية اليه نعم لا يمكن التصديق لها لانها عن النقص و
امتناع التصديق لا يستلزم امتناع الادراك فان المبادي مع الصوادق
الادراك والتصديق والحفظ ومع الكواذب الحفظ والادراك فقط انتهى و
يمكن ان يكون اشارة الى سؤال آخر وجوابه تقرير السؤال ان نفس الامر يطلق علم
على معنيين الاول كون الشيء موجودا في حد ذاته من غير اعتبار المعتبر والثاني
كونه موجودا ولو بعد انتزاع العقل واختراعه فالمراد من نفس الامر في قول المحشي
هذا المطابقة مع ما في نفس الامر ان كان المعنى الاول منهما فالحكم بشموله
المطابقة للتصورات باسرها محال لا يصح لان من التصورات ما ليست كشريك
الباري واجتماع النقيضين وان اراد المعنى الثاني منهما فالحكم بعدم شمولها
للجبليات المركبة في حيز المنع فانها مطابقة للامر الذي يحقق في العقل بعد
انتزاعه وتقريره في العقل بعد انتزاعه وتقرير الجواب ان مرادهم من الموجود
في المعنى الثاني لنفس الامر الموجود في المبادي العالية من جهة التصديق

ولا نسلم ان الجبليات المركبة ليست كذلك اذ هي موجودة فيهما من حيثية الحفظ والتصور في داخله حقيقة في التصورات فتأمل **قال الشارح** ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية فلا يكون التعريف المشهور للعلم جامعا دائما الجزئيات بالمادية لان الجزئيات المعتبر المادية يحصل صورها في النفس البتة فلا يخرج عن تعريف العلم قبل ان التعريف للعلم الكاسب والكتب ومع لا يكون الاكتسابي فخروج العلم بالجزئيات المادية عنه حالا سائغة فيه بل الخروج عنه واجب **قال الشارح** عند من يقول بارتسام صورها في القوى والالات اي الحواس دون من يقول بارتسام صورها في النفس والحواس انما هي شروط والات لفيضان الادراك على النفس من المبدا الفياض من دون ان يكون النفس مدركة الا ان بعضا منها وهي الحواس الظاهرة الات بعيدة وبعضها وهي الحواس الباطنة آلات قريبة **قوله** لا يبعد آه رد على قول الشارح ان العلم بالجزئيات المادية يخرج عن التعريف المشهور للعلم حاصله ان خروج هذا العلم منه انما يلزم لو اريد من العقل المأخوذ فيه النفس الناطقة ونحن لا نريد بها منه بل نريد منه ما هو مقابل الخارج اي الذهن سواء كان نفسا ناطقة او حاسة فان العقل ربما يطلق عليه ايضا فالجزئيات المادية وان لم يكن حاصلا في النفس حين التعقل لكنها حاصلة في الحواس وهي فرد للعقل بمعنى الذهن فيكون حاصلا في العقل لا محالة فلم يخرج ح عن التعريف المشهور للعلم ولا يخفى ما فيه من البعد فان التعريف يحمل على المعنى المتبادر والمتبادر من العقل

من العقل

من العقل انما هي العاقلة لا المقابل للخارج فاشكال الشارح من خروج العلم بالجزئيات المادية عن تعريف العلم اذن باق بعد لا يندفع بما ذكره المحشي **قوله** فان قلت آه حاصله ان ما ذكرتم في وجه الرد وان يكفي لدفع اشكال خروج العلم بالجزئيات المادية الحاصلة في الحواس الباطنة من تعريف العلم لكنه لا يندفع الاشكال بخروج الادراكات الحاصلة بتوسط الحواس الظاهرة فان هذه الادراكات انما هي بوجود المدركات في الخارج عند المدرك لا بحصول صورها في الذهن **قوله** قلت آه حاصله ان مدركات الحواس الظاهرة حين الاحساس ينطبع ويرتسم في الحس المشترك الذي هو عبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلث التي في الدماغ وقابلة لجميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة فان الحس المشترك ياخذ الصورة ويجردها عن المادة حال كون تلك المدركات موجودة عند الحس الظاهرة كالبصر ثم اذا زالت حالة وجود المدركات عند هذا الحس تزول الصورة عن الحس المشترك وتحصل في الخيال الذي هي قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول الدماغ تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك فلا يخرج مدركات الحواس الظاهرة ح عن تعريف العلم فانها اما في الحس المشترك او الخيال وهما من الحواس الباطنة وفيه ان هذا يخالف بما عليه الحكماء فانهم صرحوا ان صور المحسوسات بحاسة البصر التي هي من الحواس الظاهرة ينطبع في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتين من مقدم

[illegible] ان المراد بالانطباع ما هو هنا [illegible] فاي الادراك [illegible] على وجه القيام [illegible] فلا يرد انطباع صور المبصرات بالجليدية في ملتقى العصبتين فتامل

الدماغ ويسمى بمجمع النور ثم ينتقل عنه الى الحس المشترك **قوله** ثم بهذه الوجوه الثلث آه
يعني ان الظاهر المتبادر من قوله ولم يقل ان المقصود بيان سبب العدول عن هذا
التعريف فقط يعني لم يقل ذلك لانه ولانه **فتح** فيصرح كل واحد واحد من الوجوه
الثلث وجها مستقلا لذلك ويحتمل ايضا ان يكون بيان سبب قوله هذا وعدم قول
ذلك التعريف ولم يقل ذلك لما فيه من المسامحات الثلث المذكورة فيقصر هذه
الوجوه وجها عليحده للعدول عن هذا الى ذلك بخصوصيته لكن فيه ايضا مسامحة لما فيه
من لفظ عند الذي يتبادر منه المقارنة لا الحصول ففيه وقوع في الذي هرب لاجله
اللهم الا ان يجاب بالقلة والكثرة انتهى عبارة المنهية حاصل قوله فيها يعني ان
الظاهر المتبادر آه بينه جدي **واستاذ** استاذي كمال المحققين قدس سره بقوله
اراد انه لو كان الوجوه المذكورة وجوها لاختيار التعريف الاول لكان كل واحد واحد
موجبا للاختيار باستقلاله كما هو مقتضى تكرر لام التعليل وليس كذلك فان كون العلم
من مقولة الكيف انما يقتضي ذكر الصورة في تعريفه لا هذا التعريف بتمامه وكذا
تبادر المطابقة من اضافة الصورة الى الشيء يقتضي تركها فقط لا تمام التعريف وكذا
خروج العلم بالجزئيات المادية بقوله في العقل يقتضي ترك لفظ في لا تمام التعريف
نعم اذا اعتبر الوجوه الثلث من كون العلم من مقولة الكيف ومن وجوب
شموله للصورة الغير المطابقة ومن وجوب ادخال العلم بالجزئيات المادية في
التعريف يوجب هذا التعريف او مرادفه وكون الوجه وجها يقتضي الاستقلال

فلذا

فلذا قال يصير وجها واحدا انتهى قوله قدس سره كما هو مقتضى تكرر لام التعليل
من ان يكون التعليل مستقلا بنفسه لا يحتاج المعلل به الى حصوله الى تعليل آخر قوله
فيها لكن فيه ايضا مسامحة اعلم انه لما ورد على التعريف المختار للعلم بان المتبادر
من لفظ عند الذي وقع فيه المقارنة فيكون حاصل التعريف ح الصورة الحاصلة
من الشيء المقارنة للعقل فيخرج العلم بالكليات ح لان صورها حاصلة في العقل
لا مقارنة له فيكون هذا التعريف ايضا غير جامع كالتعريف المشهور واجيب
عنه بان في لفظ عند مسامحة بان يراد منها العلاقة فيكون حاصل التعريف
ح الصورة الحاصلة من الشيء التي بها علاقة بالعقل سواء كانت حاصلة فيه كما في
العلم بالكليات او في آلاتها كما في العلم بالجزئيات المادية اعترض عليه المحشي
في منهيه المذكورة بقوله ففيه وقوع في الذي هرب آه حاصله ان الشارح انما هرب
عن التعريف المشهور للعلم لما يلزم في تصحيحه من المسامحة على مع انه يلزم في التعريف
الذي اختاره ايضا فوقع في الذي هرب لاجله ثم اشار الى دفعه بقوله اللهم
الا ان يجاب آه حاصل الدفع انه لما يلزم في تصحيح التعريف المشهور للعلم مسامحات
كثيرة بان يراد من الحصول الواقع فيه الحاصل ويجعل اضافته الى الصورة من قبيل
اضافة جرد قطيفة ويراد من صورة الشيء ما يوجد عنه بعد حذف المشخصات
لا ما هو المتبادر من كونها مطابقة له ويراد من لفظ في ما يشمل المقارنة
بخلاف التعريف الذي اختاره فان فيه مسامحة واحدة وهي في لفظ عند بان

براد بها ما يشمل الحضور عدل عن المشهور الى ما اختاره فيه **قوله** تعريف اه للعلم
فيعود الضمير المنفصل في قول الشارح وهو مطلق الصورة اه ح الى العلم قوله
والاول اى الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل يختص بعلم الممكن والعلم الحصولي
لان الحصول في العقل لا يكون الا في العلم الحصولي للممكن سواء كان قديما او حادثا
والتخصيص بتعريف العلم الحصولي المطلق دون غيره من العلوم انما هو بالنظر الى مقتضى
المقام فان ة مقام تعريف العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق وهما
لا يكون الا في العلم الحصولي المطلق دون الحضوري وعلم الواجب جل شانه كما سيجي
بيانه فان قلت فعلى هذا ينبغي للمحشي ان يترك ذكر الاحتمال الثاني وهو كون
قوله وهو مطلق الصورة الحاضرة بيانا للتعريف الاول للعلم وعلى هذا يكون التعريف
الاول للعلم شاملا لجميع الافراد وهو خلاف مقتضى المقام لان المقام يقتضي
التخصيص بالعلم الحصولي قلت هب ان الاحتمال الثاني وان كان خلاف مقتضى
المقام لكنه انسب من جهة ان التعريف على هذا يشمل جميع انحاء العلم من قوله
علم الواجب والممكن والعلم الحضوري والحصولي والعموم في فن المنطق مقصودا
وبالجملة ان ة جهتان جهة تقتضي المقام وجهة العموم فبالجهة الاولى عرف العلم
بالتعريف الاول وبالجهة الثانية عرف بالثاني ولما كانت الجهة الاولى اهم قدم
التعريف الاول على الثاني وانت خبير بما في كلام المحشي من الاختلال لان
العقل المذكور في التعريف الاول اريد منه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن كما هو

مصطلح

مصطلح الفلاسفة يخرج منه العلم الحصولي للانسان وان اريد منه النفس
الناطقة التي هي عبارة عن جوهر مجرد متعلق بالبدن يخرج العلم الحصولي
للعقول وعلى كلتا الارادتين لم يكن التعريف جامعا وان اريد منه المدرك
يدخل فيه علم الواجب للممكنات على راى الشيخين فانه حصولي عندهما فكيف
يصح قول المحشي الاول يختص بعلم الممكن الا ان يقال ان مراد المحشي بقوله
والعلم الحصولي الحادث بحمل اللام على العهد الخارجي فيكون التعريف الاول
تعريفا للحصولي الحادث بان يراد من العقل المذكور فيه النفس الناطقة
ويكون جامعا اذ لا مشاحة في خروج العلم الحصولي للعقول بل خروجه
عنه واجب ووجه الارادة ان الكلام ة في العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور
والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري وهما لا يكونان الا في الحصولي
الحادث فلا يكون التعريف ح الا تعريفا للحصولي الحادث الذي هو المقصود **قوله**
ويحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول وح يرجع الضمير المنفصل في قول الشارح
اه وهو مطلق الصورة الى الصورة الحاصلة اه المذكور سابقا وانما اورد الضمير مذكرا
رعاية للخبر اعلم ان ايراد المحشي لفظ الاحتمال يشعر بمرجوحية القول بالبيان و
وجهها ظاهر لان في اصلاح هذا الاحتياج الى التكلفات تقريره ان الحضور والحصول
وان لم يكونا مترادفين لتغايرهما مفهوما فان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة
والحصول عن الثبوت لكنهما لما كانا كالمترادفين في النسبة فان كل واحد منهما يستلزم الاخر

صح ان يراد من الحصول الحضور والصورة وان كانت يطلق على المرتسم في الذهن
فلا يصح اطلاقها في علم الواجب لكنها ليست مختصة به كما توهم من كلام البعض
حيث قال الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فان هذا الكلام توهم
اختصاص الصورة بما يوجد في الذهن بقرينة المقابلة بل يطلق على الحضور العلمي
ايضا اي الذي به الانكشاف وهذا هو المراد من الصورة المذكورة المراد من
العقل المذكور فيه المدرك يشمل علم الواجب جل شانه ايضا فانهم لا يبالون اطلاق
العقل على معنى يشمل علم الواجب اي المدرك وعدم ورود الشرع باطلاق
العقل على الواجب جل شانه مما لا يضرنا اذ التعريف المذكور انما هو من الفلاسفة
دون اهل الشرع فقال التعريف الاول ح الى الصورة الحاضرة عند المدرك
فيكون بيانا له بعد اعتبار التكلفات ولا يحتاج في القول الشارح الصورة الحاضرة
آه تعريف آخر للعلم الى تكلف اصلا ثم اعلم ان ما اورد على كلام المحقق قدس سره
لتوجيه كلام المحشي ان الشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي اي من حيث القيام
بالذهن دون الوجود الذهني اي الشيء من حيث هو فالوجود في الذهن لا يكون
صفة كاشفة للصورة ولا مخصصة بها والحصول والوجود مترادفان فيكون الحصول
ايضا كذلك فان قلت لا بد من صرف الحصول عن معناه الظاهري الى الحضور ليصح كونه صفة
كاشفة لها انتهى من ان الواجب معرى عن القيام بالذهن فكيف يشمله
التعريف الاول للعلم مع ان مقصود المحشي شموله لجميع اقسام العلم فلا يكون الحضور

اقول

اقول له ايضا صفة كاشفة مدفوع بان المحقق اراد من القيام بالذهن الذي جعله
تفسيرا للحضور العلمي ما به الانكشاف تجوزا فان القيام بالذهن الذي هو عبارة
عن الصورة التي تكون في الذهن منشا الانكشاف اخص من منشا الانكشاف
اذ قد يوجد منشا الانكشاف في غيره ايضا كما في علم المعرى عن الذهن كالواجب
وارادة الاعم من الاخص مجاز عندهم فيكون الحضور ح صفة كاشفة للصورة فيشمل
جميع انحاء العلم لا ما يفهم من ظاهر العبارة من وجود الشيء في الذهن مع العوارض
الذهنية حتى لا يتحقق في الواجب فيتوجه الايراد **قوله** حيث صرحوا بانه عقل و
معقول وعاقل لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هو نفسه مجردة عقل
وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان ذاته له هوية
مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي
له ماهية مجردة وليس له شرط هذا الشيء ان يكون هو او امر آخر بل الشيء مطلقا
اعم من ان يكون هو او غيره كذا قال الشيخ في الشفاء **قال الشارح** سواء كان
غيرها فيه الضمير المجرور في ماهيته يرجع الى المدرك بالفتح وهو وان لم يكن مذكورا
صريحا فيما سبق لكنه مذكور ضمنا باعتبار ان المدرك بالكسر مذكور في التعريف
السابق للعلم ومن المعلوم ان المدرك لا يقال له المدرك ما لم يكن له مدرك
بالفتح فذكره يستلزم ذكره ضمنا ومذكور الضمير يصلح للمرجعية لا الى المدرك
بالكسر وان كان مذكورا صريحا لانه يلزم اذن تخصيص التصور بالكنه بتصور العالم

نفسه قال المحشي السيد ابو الفتح ان هذا التعميم مبني على ما هو المشهور من ان العلم
بالشيء اعم من ان يكون بذاته او بامر صادق عليه واما على ما هو المختار عند
بعض المحققين كالمحشي الفاضل وغيره من ان العلم بالشيء بالوجه غير كنهه فهو ليس
علما بذلك الشيء حقيقة بل لا يدرك الا الوجه فالمتصور العلم ح لا ابدا يكون علما بنفسه
المعلوم لا غيره والعلم بالشيء حقيقة ينحصر في العلم بالكنه **قوله** فلعله اراد جواب
ايراد يرد على كلام الشارح تقرير السؤال ان عينية الصورة بماهية المدرك تتحقق
في التصور بكنهه الشيء ايضا فما الوجه في تخصيص الشارح هذه العينية في التصور
بالكنه وكيف يصح قوله او غيرها وهو في غيره وتقرير الجواب ان العينية على نوعين عينية
بحتة بحيث لا يكون فيها الغيرية اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا او عينية يكون مع تغاير
اعتباري ومراد الشارح بالعينية التي حكم بها في التصور بالكنه العينية الاولى وبغيرها
مقابلها سواء لم يكن عينية اصلا او كانت لكن مع تغاير اعتباري فانه اراد بالتصور بالكنه
تمثل ماهية الشيء في العقل اي نفس حقيقته الكلية بحيث يكون مرآة لذلك الشيء فلا جرم
ح فيكون الصورة التي فيه وهي الحقيقة الكذائية عينا بحتا لماهية المدرك ايضا بخلاف التي
هي عبارة عن حقيقة المدرك الحاصل في العقل بحيث يكون مرآة له لانه من اجلى
البديهيات ان الشيء يكون عينا لنفسه وهذه مبني على ان ماهية الشيء عندهم عبارة
عن حقيقة كلية حاصلة من الشيء في العقل فلا يكون الا بحيث مرآة لذلك الشيء
فالحيوان الناطق اذا حصل في العقل من حيث انه مرآة للانسان يكون

تصور

تصور الكنه وعينا بماهيته بالذات والاعتبار لان ماهيته ليست الا الحيوان الناطق
من حيث انه مرآة له بخلاف التصور بكنهه الشيء كتصورنا الانسان بنفسه فانه
لما لم يكن المرآتية فيه معتبرة لم يكن الصورة اي الحقيقة الكلية عينا بماهية المدرك
التي هي عبارة عن حقيقة كلية حاصلة في المدرك في العقل بحيث يكون مرآة
له من جميع الوجوه نعم انه متحد معها بالذات فان تصور الانسان بنفسه عبارة
عن تصور الحيوان والناطق وهو بعينه ماهية الانسان المدرك بالفعل اذا اعتبر فيه
المرآتية فيكون تصور الشيء بكنهه ح تحقق التغاير الاعتباري فيه بين الصورة
وماهية المدرك واذا تحقق قوله وهو في غيره واما الاخيران فيهما ايضا داخلان
فيه لتحقق المغايرة الذاتية منهما فيهما وظهر لك مما قرر وجه اندفاع ما ظن
ه من ان التعميم الاول عين التعميم الثاني والرابع على تقدير ان تقدير لفظ
المدرك الواقع فيه بالفتح لان التعميم فيهما ايضا باعتبار العينية وعدمه كما في
الاول لان اعتبار العينية وعدمها في التعميم الاول انما هو بالنظر الى ماهية المدرك
دون الثاني والرابع فان التعميم فيهما بالنظر الى نفس المدرك وانت خبير بما في
الايراد والجواب اما في الايراد فلانه انما يتوجه لو كان المعتبر في التصور بالكنه
المرآتية وفي التصور بكنهه الشيء عدم اعتبارها مع انه ليس كذلك اذ القوم ومنهم
الشارح المحقق يفسرون التصور بالكنه بحيث يشمل التصور بكنهه الشيء
ايضا فانه عندهم عبارة عن تمثل ماهية الشيء في العقل سواء اعتبر كونها مرآة

لذلك الشيء ام لا ويرد دون العينية والغيرية العينية والغيرية بالذات في الماهية بما به الشيء
هو هو ما لزم التخصيص خ بذكر العينية لقسم دون قسم بل يشملهما وصح قوله هو في غيره
لان المراد من غيرية الصورة به الغيرية بالذات وهي فلا يتحقق الا في غير العلم
بالكنه الذي يشمل العلم بكنه الشيء وهو العلم بالوجه ووجه الشيء فان قيل لهذا الرد في
التعميم الاول من الماهية ما به الشيء هو هو لعود الاشكال المذكور من عينية التعميم الاول
بالتعميم الثاني والرابع على تقدير ان يراد المدرك الواقع فيه بالفتح لانه على
هذا التقدير يكون العينية وعدمها في كل من التعميمات الثلث باعتبار نفس
المدرك فما جوابه قلت يمكن جوابه بان التعميمات الثلث وان اتفقت في العينية
والغيرية باعتبار نفس المدرك لكن اعتبر في الثاني قيد كون وجود المدرك
بوجوده في الخارج وفي الرابع العينية التي لا تكون مع الغيرية اصلا دون الاول
واما في الجواب فبان اتمامه موقوف على فهم المراتبة في الماهية بالمعنى الذي
ثبته المحشي من الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية ومعقولة مع انها لا تفهم
منها لا على طريق الجزئية ولا على طريق الالتزام ودلالة الجنبية عليها ممنوعة فانه
من البين انها لا تستلزم معنا وان قيل ان الماهية بالمعنى الذي ذكره المحشي
ماخوذة من تعبير الماهية بما يقع في جواب ما هو فان الحقيقة يطلق على ما يقع في الجواب
عن السؤال بما هو الصورة الكلية المعقولة صفة كاشفة للحقيقة والواقع في جواب
ما هو تستلزم مراتبة الجواب لمطابقة السؤال فيكون هي ح مستلزمة للمراتبة الكلية

يقال

يقال انه ليس مرادهم من الوقوع في جواب ما هو الا صحة الوقوع وهي يتحقق في التصور
بكنه الشيء لا الوقوع بالفعل والا لا تخرج الماهيات النوعية عن النوعية وفيه
عدم اعتبار الجواب لها بالفعل وما قيل من ان ارادة صحة الوقوع دون الوقوع
بالفعل خلاف المتبادر والتعريفات انما تحمل على المتبادر ففيه ان اعتبار التبادر
في التعريفات انما هو اذا لم يصطلح المصطلحون على خلافه وههنا ليس كذلك اذ الظاهر مولوی محمد مبین
من تتبعاتهم ان مرادهم بالوقوع المذكور صحته لا فعليته على ان الصورة التي
تحصل في الذهن يكون متشخصة بالتشخص الذهني فكيف يكون عينا من جميع
الوجوه بماهية المدرك التي لا يعتبر فيها العوارض في التصور بالكنه ولا
يمكن الجواب عنه بان المراد من عينية الصورة بماهية المدرك عينيتهما بها مع
قطع النظر عن اعتبار العوارض الذهنية لماهية المدرك لان سوق كلام المحشي
يباويها على هذا على ان المرادة بالعينية عينية الصورة التي هي مرتبة العلم
التي يكون فيها الاقتران بالعوارض الذهنية معتبرا كما يدل عليه رجوع الضمير في
قول الشارح سواء كانت عين ماهية المدرك الى الصورة التي وقعت في قوله
وهو مطلق الصورة آه لا عينية نفس الصورة التي هي مرتبة المعلوم مع ان
الماهية بالمعنى الذي ثبته المحشي لا يتناول البسائط الذهنية من الانواع فانه
ليس هناك شيء يقع في جواب ما هو عند سؤال البسيط بما هو فكيف يصح الحكم
مطلقا بان الصورة يكون عين الماهية المدرك في التصور بالكنه ويمكن دفعه

بان المراد بالعينية والغيرية التقدير بان بمعنى ان الصورة التي تحصل في الذهن
من شانها بحيث لو قدر لها ماهية تكون عينها او غيرها فصور الانواع البسيطة عين
الماهية الواقعة في جواب ما هو لو قدر بها ماهية معقولة فتامل **قوله** وكان التصور الا
حساسي دفع سوال يرد على ما يفهم من كلام المحشي من حصر العلم في الانحاء الاربع
من التصور بالكنه والوجه وكنه الشي ووجه الشي بان الحصر باطل لوجود العلوم
الاخر كالتصور الاحساسي والعلم التصديقي والعلم الحضوري وتقرير الدفع ان هذه
الثلث من جملة الاخرين اي العلم بالكنه الشي ووجه الشي فلا يبطل الحصر توضيحه
ان التصور الاحساسي الذي هو عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل بمعنى
الذهن المقابل للخارج اي الالات لما كان من البديهيات لا يمكن لان بالكنه او با
لوجه لان الذهن العلمين لا يكونان الا في النظريات بل اما بكنه الشي او وجه الشي
لان الصورة التي تحصل من الشي المحسوس في الذهن ان كانت عين الصورة
الخارجية بحيث لا يجعل مراة لذلك الشي كما هو المشهور كان ذلك التصور بكنه
الشي والا فبوجه الشي او ما يحصل في الذهن المحسوس على تقدير عدم العينية يكون
وجها له هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان التصور بكنه الشي
لا يمكن لانه عبارة عن حضور نفس الصورة في العقل فلو كان التصور الاحساسي
تصور الكنه يلزم حضور تشخص محسوس خارجي مقترنا بالعوارض الخارجية عن الشي
في الذهن وهو محال الا ان يكون للشي الواحد وجودان والقول بان العلم بكنه

الشي

الشي لا يستدعي ان يكون الشي الخارجي مقترنا مع العوارض الخارجية حاصلا في
الذهن بل انما يستدعي حصول الحقيقة الكلية من الشي بحيث لا يكون مراة
لذلك الشي بناء على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن اي ماهيتها
وحقيقتها الكلية في الذهن وهو متحقق في علم المحسوس قطعا فيكون علمه علما
بكنه الشي قول واه لانه على هذا التقدير يلزم ان يكون الحقيقة الكلية للشي
المحسوس معلومة بالذات فينبغي ان لا يختلف حال العلم عند حضور
الهوية العينية الخارجية للمحسوس عند الحس وغيبوبتها عنه لان العلم لا يختلف
حاله عند بقاء المعلوم بالذات مع انا نعلم قطعا ان علم المحسوس يختلف
حاله عند كون الهوية العينية للمحسوس عند الحس وغيبوبتها عنه وهذا هو حاصل
ما اشار اليه المحشي مجملا في **حاشية** الحاشية بقوله لانه عبارة عن الحاصل
في العقل حال الاحساس ولا شك انه وجهه لا عينه والا لما اختلف
الحال عند الاحساس وعدمه **انتهى** والعلم التصديقي ان علم المصدق به الذي هي
اما النسبة التامة او النسبة الخبرية اي القضية علم بكنه الشي لانا نعلم قطعا
ان كلا من النسبة التامة والقضية تحصل بنفسها في الذهن بدون ان يصير
مراة لملاحظة شي واله له والى هذا اشار المحشي في منهيته بقوله لانه عبارة
عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون ذلك العلم بكنه الشي لا علمه
بالكنه والفرق بين انتهى ثم مراد المحشي من الصورة التي وقعت في منهيته

المذكورة التامة او الهيئة التركيبية قوله فيها لا يصور بها يكون علما بالكنه
وما استدل على المطلوب من انه لو كان العلم التصديقي علما بالكنه يكون مرآة للشيء فيكون
متصورا وهو من قبيل التصورات فلم يبق علما تصديقيا ونفيت لا يكون ح علمه الا علما
بكنه الشيء فلا يخفى ما فيه فان الحضار المرآتية في المعرف في غير موضع دائما فسرنا
التصديق بالمصدق به دون الكيفية الاذعانية وان كان علمها ايض علما بكنه
الشيء لا يصح ان يكون داخلا تحت العلم الحضوري لانها من الصفات الانضمامية
للنفس وعلمها بنفسها وصفاتها الكذائية لا يكون الا حضوريا فليصح
عده مقابلا للحضوري على انه لا وجه للتخصيص بذكر العلم التصديقي لان التصورات
ايض من الصفات الانضمامية للنفس فيكون علمها حضوريا داخلا تحت العلم بكنه
الشيء والعلم الحضوري ايض علم بكنه الشيء كما قال المحشي في منهيته لان العلم
الحضوري عبارة عن حضور الصورة الخارجية عند المدرك لا عن تمثل الماهية الكلية
في العقل انتهى حاصله ان العلم الحضوري عبارة عن الامر العيني الحاضر عند العقل
فهو يكون عينيا للامر المنكشف لا مرآة له فيكون علما بكنه الشيء وليس عبارة عن
تمثل الماهية الكلية للشيء في العقل بحيث يكون مرآة له ليكون علما بالكنه فان
قلت ان العلم بكنه الشيء عبارة عن حصول الشيء بنفسه في الذهن بحيث لا يكون
مرآة بملاحظة وفي العلم الحضوري اي الحصول فكيف يكون علما بكنه الشيء
قلت ان مرادهم من الحصول الواقع في تفسير العلم بكنه الشيء الحضور قوله

في

في الصورة متعلق بقوله فلعله اراد بالعينية آه **قوله** وتحقيق المقام ان الصورة
العلمية من الشيء اي مما يقوله فلعله اراد بالعينية آه قوله وتحقيق المقام
ان الصورة العلمية من الشيء اي مما اريد ادراكه لا المعلوم بالذات
والا فلا شك في انها يكون مرآة له في جميع انحاء العلم قطعا قوله قد
يكون مرآة لملاحظة اي الشيء والمرآة عبارة عن كون الشيء بحيث
يلتفت منه الى شيء آخر ويكون ويكون باعتبار الالتفات فالحاصل انه قد يكون
الصورة العلمية من الشيء بان يكون آلة لالتفاته وباعتبار الالتفات **قوله** فان
المرآة والمرئي انما متحد بالذات آه اعلم انه ان اريد من الاتحاد
بالذات الاتحاد في تمام الماهية بان يكون المرآة تمام ماهية ما هي مرآة
له فيختص التصور بالكنه ح في الحد التام ويخرج منه الحد الناقص كتصور الانسان
بالحيوان او الناطق فيندرج في التصور بالوجه وان اريد منه ما لا يكون المرآة
خارجة عما هي مرآة له سواء كانت تمام ماهيته او جزءها يندرج تصور الشيء بالحد الناقص
فيه ايض لا في التصور بالوجه والحق هو الاول لتصريحهم ان تصور الشيء بالحد الناقص تصور
بالوجه قوله والتغاير بالاعتبار فان المرآة التي هي الحد التام مرتبة التفصيل و
المرئي الذي هو المحدود مرتبة الاجمال ومن البين ان التغاير بين الاجمال والتفصيل
اعتباري ان قيل ان تحقيق المحشي يخالف لما يفهم من كلامه السابق من ان
المرآة ليست مغايرة للمرئي في التصور بالكنه من وجه ولو بالاعتبار فيقال ان المراد

بالمغايرة التغاير بين المرآة ونفس المرئي ومن نفي التغاير فيما سبق انما هو بين
المرآة وهيئة المرئي وقد عرفت مع الهيئة فتذكره قوله فتصور بالكنه كتصور الانسان
بالحيوان والناطق بان جعلناهما مرآة لادراكه قوله والكاتب لا بالعكس اي بان يكون
المرآة والمرئي متغايرين بالذات ومتحدين بالاعتبار فالتصور بالوجه كتصور الانسان
بالحيوان والناطق بان جعلناهما مرآة لادراكه قوله والكاتب لا بالعكس اي بان يكون
المرآة والمرئي متغايرين بالذات ومتحدين بالاعتبار فالتصور بالوجه كتصور الانسان
بالكاتب فان الكاتب متغاير بالذات للانسان ومتحد معه بالاعتبار بعروضه اياه
به قوله وقد لا يكون اي الصورة العلمية مرآة لملاحظة الشيء وآلة لادراكه كتصور
الانسان نفسه او الحيوان من دون ان يجعل مرآة لتصور الانسان وينبغي ان
يعلم ان المراد بعدم المرآتية عدم اعتبارها لا اعتبار عدم المرآتية والا لم ينحصر العلم في
الانحاء الاربع لانه يخرج منها الصورة العلمية التي لا يعتبر فيها عدم المرآتية اما من
التصور بالكنه فلاعتبار المرآتية فيه ومن التصور بكنه الشيء فلاعتبار عدم المرآتية فيه ومن
التصور بالوجه ووجه الشيء فلعدم اتحاد الصورة فيهما مع المرئي بالذات واتحاد
تلك الصورة العلمية معه بالذات قوله وهي اي الصورة التي لا يكون مرآة لملاحظة
الشيء ينقسم الى العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء منه ان علم الكنه والوجه في العلم
بالكنه والوجه اللذين هما مرآتان لملاحظة الشيء لا يمكن الا بكنه الشيء كما تحققه
المحشي فيكون علم الكنه والوجه الذي هو علم بكنه الشيء مرآة لملاحظة مع انكم

قد تنقسم

قد تنقسم المرآتية في العلم بكنه الشيء مطلقا ويمكن الجواب عنه لا بان معنى علم الكنه
والوجه علماه لكنه بمثلها نفسهما لا بالمعنى المصطلح الذي ذكره المحشي لان علم الوجه
والكنه لما لم يصح ان يكون علما بالوجه وبالكنه كما ستنصح وجههما فلو لم يكن علما بكنهه
بالمعنى المصطلح ايضا لم يكن تقسيم العلم الى الاربع حاصرا بل بان نفي اعتبار المرآتية
الماخوذ في علم الشيء بكنهه انما هو باعتبار ما جعل هذا العلم علما له اولا وبالذات وعلم
الكنه والوجه الذي هو علم بكنه الشيء وان كان مرآة لذي الكنه والوجه وعلما وكاشفا له
لكنه ليس اولا وبالذات بل بواسطة كونه مرآة وكاشفا لكنه الوجه والكنه اللذين
هما كاشفان لذيهما وبالجملة ان المرآتية التي توجد فيما نقوله اعتبارها في العلم بكنه الشيء
وما نفوه لم توجد فتامل قوله وان تعلق بوجه من الوجوه من حيث هو وجهه كما اذا
علمنا الكاتب الذي هو وجه الانسان بحيث لم نجعله مرآة له فالعلم بوجه الشيء
اعترض عليه جدي واستاذ استادي كمال المحققين قدس سره بقوله بعل هذا التحقيق
محل خدشة فانه لا يخلو اما ان يكون المقصود من العلم في العلم بوجه الشيء ذو الوجه
فهو من قبيل علم الشيء بالوجه لا العلم بوجه الشيء وان كان المقصود هو الوجه نفسه فحينئذ العلم
المعلوم اما الوجه فقط او ذو الوجه ايضا لكن الثاني باطل فان كون الشيء معلوما
بدون ان يحصل نفسه او بدون ان يقصد من الحاصل ذلك الشيء غير معقول وقد
صرح به ايضا فاذا عاد هذا النحو من العلم مكابرة محضة فاذن المعلوم ليس الا الوجه و
علم الوجه علم الشيء بكنهه لهذا ليس قسما آخر من اقسام العلم بل مندرج في العلم بكنهه

بكنه الشيء وعلى هذا ابطل التفريع السابق في هذا القول ايضا وقد كتب ع صت هذه الشبهة

على الاستاد مد ظله فحسنها انتهى وما قيل لدفع كلام المحقق قدس سره من ان فيه ذهول

عن قيد الحيثية فغير ما قال ابي لشبا وعلما حادي المعقول والمنقول والفروع والاصول

اسكنه الله تعالى في فراديس جنانه في حاشيته من ان الحيثية لا تنفع اصلا لان الموجه

والملتفت بالذات من وجه الحيثية انما نفسه فقط فيندرج في العلم بكنه الشيء واما

ذو الوجه فيكون من قبيل علم الشيء بالوجه لان الالتفات من شيء الى شيء بالفعل

ما دام لم يكن مراءة لذلك ولا نعني بالعلم بالوجه الا ذلك على انا نقول ان الحيثية

المذكورة لو كانت كافية لتمام العلمين فيجعل باب حصر العلم في الاقسام الاربع بل نزيد

عليه لانا نجري الكلام في العلم بكنهه ايضا بجعل ذلك فان الكنه ايضا له اعتباران الاول

علمه بنفسه مع قطع النظر عن الحيثية والثاني علمه من حيث انه كنه شيء وبالجملة ان علم

الشيء بوجهه ليس علما حقيقة لانه لم يحصل في الذهن ولم يقصد من الحاصل الا التفات

اليه ومن آه ظهر اندفاع ما قيل من ان العلم بوجه الشيء هو ان يحصل وجه الشيء بحيث

تلتفت الى ذي الوجه لكن لا يقصد به الالتفات اليه بخلاف العلم بالوجه فانه

يقصد به الالتفات الى ذي الوجه انتهى ومما يجب التنبيه هو انه يندفع ما نقلته

من كلام الي قدس سره هو قوله ان الموجه والملتفت آه ما قد ذهب الى البعض

الاذهان من ان علم الوجه من حيث انه وجه للشيء في النوع مع قطع النظر

عن ملاحظة هذه الحيثية علم للشيء بوجهه وبدون هذه الحيثية في نفس الامر بكنهه

بكنهه ثم اعلم ان مراد المحقق قدس سره من قوله وعلى هذا ابطل التفريع السابق

في هذا القول ايضا قول المحشي فلعل آه ووجه البطلان ظاهر فانه لما لم يثبت العلم بوجه

الشيء كيف يكون هذا القول اقوى تفهيم منه ان في علم الشيء بوجهه يكون بين

والمبيّنة تغايرا صحيحا فالصواب ح ان تبتني القسمة بان يقال ان العلم ان

الكشف به نفس ماهية الشيء فهو العلم بالكنه سواء كانت مراءة له او لا والا فبالوجه

لبطلان العلم بوجه الشيء وعدم الفائدة في اعتبار علم الشيء بكنهه فسمّا على حده قال

الشارح وسواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية آه اشارة الى تقسيم

العلم الى الحصولي والحضوري وفيه اعتراضان احدهما انه لا بد ان يكون بين الاقسام

تباين مع انه ليس كذلك بين الحصولي والحضوري بل عموم وخصوص مطلقا بحسب

الصدق فان الصورة القائمة في النفس يصدق عليها العلم الحصولي ولكونها

صفة انضمامية تصدق عليها العلم الحضوري ايضا بناء على ان علمها بذاتها وصفاتها

الانضمامية حضوري وقد لا يوجد الحضوري دون الحصولي كما نرى في علمنا

بانفسنا فكيف يصح تقسيم العلم اليهما والجواب عنه ان التقسيم ليس تقسيما

حقيقيا يجب ان يكون بين اقسامه تباين بل بمعنى شرح مراتب العلم اي

الصورة العلمية بانه ان كان غير الصورة الخارجية فيكون حصوليا لكون طريق

علمه الحصول وان كان عينها يكون حضوريا لكون طريق علمه الحضور وثانيهما ما نقله

المحشي من قول الشارح في حاشية المنهية ان علم العلم الحصولي ثم اجاب عنه

بقوله ولا يخفى ان توضيح الاعتراض ان صورة الشيء كالانسان اذا حصلت في العقل
يكون علماً حصولياً فاذا تعلق العلم بها يكون هذا العلم علم العلم الحصولي والعلم
الحصولي لما كان من الصفات الانضمامية للنفس يكون علمه علماً حضورياً لما تبين
في محله من ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري وعيناً للعلم الحصولي
الذي هو عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل ومعلومة له لاتحاد العلم والمعلوم
بحسب الذات والاعتبار في الحضوري فيلزم منه ان يكون هذه الصورة خارجية
بناء على انها علم حضوري وفيه يكون الصورة العلمية عيناً للصورة الخارجية وغير خارجية
ايضاً بناء على انها علم حصولي وفيه يكون الصورة العلمية غير الصورة الخارجية وهذا
كما ترى هو لما كان الاعتراض موقوفاً على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري
وكانت هذه المقدمة نظرية وما اورد المحشي عليها دليلا اراد ان يستدل عليها
دليلا ليتم الاعتراض فاقول انه لو لم يكن علم النفس بصفاتها الانضمامية حضورياً بل
حصولياً بان يكون علمها بحصول صورة فيها لكان للصورة تأثير في الادراك بان
يجعل المعلوم حاضراً عند النفس كما يكون لها تأثير كذلك عند ادراكنا شيئاً اخر و
لما كانت صفات النفس حاضرة عندها فلا احتياج لانكشافها الى صورة منها لو فرض
فقد يستدل عليها بوجه اخر وهو انه لو كان علم النفس بصفاتها الانضمامية بحصول
صورة لزم اجتماع المثلين فيها ولا يخفى ما فيه فان اجتماع المثلين انما يستحيل اذا
فقد الامتياز بينهما وههنا ليس كذلك اذ يوجد الامتياز بينهما باعتبار الوجود الاصلي

الذي

الذي هو مرتبة العلم والوجود الظلي الذي هو مرتبة المعلوم وتوضيح الجواب ان المراد
بالوجود الخارجي في مقام تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي ليس ما هو متبادر منه
من كونه خارجاً عن المشاعر حتى يتوجه الاعتراض بلزوم كون صورة واحدة خارجية وغير
خارجية بل المراد منه ما يترتب عليه الاثار فيعم ويشتمل ما له وجود خارج عن المشاعر
وما له وجود في الذهن من حيث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية لان كلا منهما
مما يترتب عليه الاثار فمراده ان الخارج من الصورة الخارجية فيما حكم بعينية الصورة
الحاضرة في الذهن لها ما هي خارجية بالمعنى الاعم سواء تحقق الفرد الاول منه
وهو الوجود الخارج عن المشاعر كما في علمنا بانفسنا او الفرد الثاني وهو ما له
وجود في الذهن من حيث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية كما في علم الصورة
العلمية وفيما حكم بغيريتها لها ايضاً ما هي خارجية بالمعنى الاعم لكن باعتبار كلا
الفردين بل باعتبار الفرد الاول فقط فلا شناعة في لزوم كون الصورة العلمية
خارجية وغير خارجية لانهما باعتبارين مختلفين اما الاولى فباعتبار تحقق الفرد
الثاني من الوجود الخارجي بالمعنى الاعم اذ لا شك في انها معتبرة بالعوارض الذهنية
فيكون مما يترتب عليها الاثار كالانكشاف وغيره فيكون معلومة بالحضوري ونعبر
العلم المتعلق بها حضورياً بعين تلك الصورة الخارجية لاتحاد العلم والمعلوم من جميع
الوجوه واما الثانية فباعتبار انها ليست خارجة عن المشاعر بل هي متحققة فيه لا بما
انها مقترنة بالعوارض الذهنية فيكون علماً حصولياً غير الصورة الخارجية عن المشاعر

وعلى تقرير الجواب بوجه آخر هو ان المراد بالوجود الخارجي في كلا الموضعين الوجود الخارجي
بالمعنى الاعم لكن لا باعتبار كلا فرديه بل باعتبار الفرد الثاني فقط فلا يلزم ح كون الصور
العلمية خارجية بمعنى الذي هي خارجية فقط لانها مما تترتب عليها الآثار فيكون علما حصوليا
غير الصورة الخارجية المعلومة لان معلومها ليس الا الطبيعة من حيث هي دون ما مع
اقترانها بالعوارض الذهنية حتى يصير خارجيا ومعلوم للحضوري البتة فيكون العلم المتعلق
بها حضوريا بعين تلك الصورة الخارجية بناء على اتحاد العلم مع المعلوم اتحادا حقيقيا
بالجملة فحاصل التقرير الاول للجواب منع استحالة الصورة العلمية الواحدة خارجية وغير
خارجية بناء على انها من جهتين وحاصل الثاني منع كونها خارجية وغير خارجية معا بناء
على انها خارجية فقط فمعنى قول المحشي ان الصورة العلمية الخ ان الصورة الحاصلة
في الذهن من حيث انها حاصلة في الذهن لها وجود في الخارج مثل وجود الموجود
في الخارج عن المشاعر في ترتب الآثار فيكون خارجية فقوله الحاصلة في الذهن صفة
كاشفة للصورة العلمية وقوله من حيث انها صورة الخ بيان للعوارض الذهنية وفي قوله
لها وجود تجريد فقد الوجود الخارجي اشارة الى وجه اطلاق الوجود الخارجي على الصورة
المذكورة مع ان وجودها في الذهن بانه لما كان هذا الوجود الذهني شانها الوجود
الخارجي عن المشاعر في ترتب الآثار اطلق الوجود الخارجي عليه فمراد المحشي من المحاذاة
المشابهة لا التقابل بمعنى التقدم الخ فائدة جليلة يجب التنبه عليها هي انه يندفع
بالجواب المذكور الاشكال الذي يتوهم ان قول الشارح ان الصورة العلمية يكون

عينا

عينا للصورة الخارجية في الحضوري دون الحصولي قول فاسد لان العينية توجد
في الحصولي ايضا اذ المراد بالوجود الخارجي الخ ليس عبارة عما هو خارج عن المشاعر
فانه لا يوجد في العلم الحضوري المتعلق بالصورة العلمية بل المراد منه ما يترتب عليه
الآثار وهو يوجد في الحصولي ايضا فيكون الصورة العلمية فيه لا محالة ايضا عينا الخارجية
بهذا المعنى وتقرير الدفع ظاهر وانت خبير بما في كلام المحشي من الاختلال من وجهين
اما اولا فبان الجواب الذي ذكره المحشي توجيه بما لا يرضى به الشارح فان القول الذي
نقله الشارح دال صريحا على ان المراد من الوجود الخارجي الخ الوجود الخارج عن المشاعر
دونه بالمعنى الاعم والا كيف يعترض الشارح نفسه في منهيه على قوله المذكور في الشرح
فانه من البين على تقدير الارادة من الوجود الخارجي المعنى الاعم لا يتوجه الاعتراض
اصلا والقول بانه ما حمل المحشي كلام المنهية على الاعتراض بل على انه تنبيه وتحقيق
للمحال ثم لما كان فيه اجمال اوضحه بقوله ولا يخفى الخ فالحاصل ان في علم العلم الحضوري
الذي هو حضوري وان يلزم في الظاهر استحالة وهي كون الصورة الواحدة خارجية
وغير خارجية لكن لا استحالة فيه بناء على ان المراد من الوجود الخارجي معناه الاعم
قول لا يساعده فحوى الكلام واما ثانيا فبان الحضوري لو كان عينا للحصولي ومتحدا
معه يلزم انقسام الحضوري الى التصور والتصديق واتصافه بالنظرية والبديهية كما ينقسم
الحصولي الى التصور والتصديق ويتصف بالنظرية والبديهية لان ما يكون حال
احد المتحدين يكون حال المتحد الآخر مع انهم ما يقولون بان الحضوري لا ينقسم الى

التصور والتصديق ولا ينقسم بالنظرية والبديهية ويمكن الجواب عنه ان مرادهم من قولهم

ان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق ولا ينقسم بالنظرية والبديهية عدم انقسام الام

والانقسام بالذات ومن اتحاده بالحصولي لا يلزم الانقسام والانضافة الا بالواسطة

لا بالذات **قوله** فالمراد بالوجود الخارجي ‌ة اى في مقام تقسيم العلم الى الحصولي والحضوري

ما يشمل هذا النحو وهو ما يترتب عليه الآثار فانه يشمل الوجود الوجود الخارج عن المشاعر

وهذا النحو اى الصورة العلمية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة علمية وحاصلة

في الذهن لان كلا منهما مما يترتب عليه الآثار واعلم ان هذا القول يدل على ان

لكل فرد من فردي الوجود الخارجي بالمعنى الاعم دخلا في جواب الاعتراض فالاولى ان

تقرير الجواب بالتقرير الاول دون الثاني اذ في الاول دخل لكلا الفردين دون الثاني

فان فيه دخل للفرد الثاني فقط كما عرفت مشروحا **قوله** وتفصيل المقام هذا التفصيل

ينطبق على كلا تقريري الجواب فان قيل لا حاجة في التقرير الاول الى بيان الشيء

من حيث هو هو وكذا لا حاجة في التقرير الثاني الى بيان حال الشيء من حيث العوارض

الخارجية فلم ذكره المحشي في التفصيل فنقول انما ذكره ليلا يختبر الناظر في التقرير الاول

ان الشيء من حيث هو ما ذا حاله وفي التقرير الثاني ان الشيء من حيث العوارض الخارجية

ما ذا حاله فتامل **قوله** اعتبار الشيء من حيث هو الحيثية متعلقة بالشيء بان يكون نشأ دا

عنوانا له فلكون الحيثية حينئذ حج اطلاقيه لا تقييدية فلا ينافي خلطه مع العوارض

ولا يجوز ان يكون متعلقا بالاعتبار فان الاعتبار المجيب لهذه الحيثية مقسم لا

عبارات الثلث واعلم منها لا قسم **قوله** فالشيء من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي

بالذات لحصول صورته العلمية التي هي مبداء لانكشاف الشيء في الذهن بالذات

كما هو عند الجمهور او بالعرض كما هو عند المحشي القائل بالحالة الادراكية المخلوطة لنا فما دام

يبقى هذا الشيء في الذهن يبقى علمه ولا يتوهم ان كون الشيء من حيث هو معلوما الا يتصور في

العلم بالهويات المادية الخارجية فان معلومه ليس الا الشيء الخارجي المادي المقترن

بالعوارض الخارجية لا الشيء من حيث هو هو اي مع قطع النظر عن العوارض لان في

الهويات الخارجية ايضا يتصور مرتبتان مرتبة من حيث هي هي مع قطع النظر عن

العوارض ومرتبة اقترانه مع العوارض فالهوية الحاصلة في الحس مع قطع النظر عن

العوارض الحسية معلومة ومع اعتبارها علم حصولي **قوله** لحصوله اي الشيء من حيث

هو في الخارج بنفسه وقيل بقوله موجود في الخارج وقوله وفي الذهن تصوريته دليل لكون

الشيء من حيث هو موجود في الذهن فالحاصل ان الشيء من حيث هو هو موجود

في الخارج بوجود اصلي بحيث يترتب عليه آثاره وموجود في الذهن بوجود ظلي

وتشخص ذهني لا يترتب عليه آثاره وان ترتب عليه آثار ما فذا التشخص وهذا

التشخص الذهني يسمى صورة له ولا يكون عينا له لعدم ترتب آثاره عليها فلا يجعل صورة

الحرارة محلها حارا وان جعله عالما بخلاف التشخص الخارجي فانه يجعل محله حارا **قوله**

والشيء من حيث العوارض الخارجية معلوم للعلم الحصولي بالعرض دون الشيء من

حيث العوارض الذهنية فانه علم حصولي لا معلوم **قوله** يتحقق العلم عند انتفاء توجه ان

العلم لما كان صفة للنفس ذات اضافة بينها وبين المعلوم وتعلق بهما لا بد ان يستلزم تحققه
تحققهما لو كان الشيء الخارجي ح معلوما بالذات لا ينتفي العلم بانتفائه كما ينتفي العلم
بانتفائها لان انتفاء احد المتضايفين يستلزم انتفاء الاضافة مع انه كثيرا ما ينعدم المعلوم
الخارجي ولا ينتفي علمه فلا يكون الشيء الخارجي ح الا معلوما بالعرض والشيء من حيث هو
معلوما بالذات لانتفاء العلم بانتفاء العلم بانتفائه ولا يذهب عليك ان انعدام المعلوم
الخارجي انما هو عن الزمان اللاحق لا عن زمانه ولا عن الدهر فلا يكون منتفيا بالكلية حتى
يلزم من انتفائه انتفاؤه بالكلية وفي بعض الحواشي ان المحشي ان اراد بكون الشيء من
حيث العوارض الخارجية معلوما بالعرض كونه معلوما بواسطة الغير واسطة في الثبوت هو لوي احدا
فلا يخفى ان العلم الحصولي علم له حقيقة فالقباحة من كون العلم صفة ذات اضافة ويحقق
الاضافة يستدعي وجود المضاف اليه مع ان الشيء الخارجي انما يكون منتفيا وان اراد بكونه
معلوما بواسطة الغير واسطة في العروض فلا يخفى ان العلم الحصولي ليس علما له
بالحقيقة بل بالمجاز وذلك باطل لانا كثيرا ما نحكم على اشياء خارجية من حيث هي كك
ولا نمارى في بداهة ان الحكم فرع العلم وهو يستدعي تصور المحكوم عليه وبه انتهى وقد
يستدل على كون الشيء من حيث هو معلوما بالذات والشيء الخارجي معلوما بالعرض
بان العلم الحصولي عبارة عن حصول الصورة او الصورة الحاصلة عند المدرك فيكون
الصورة معلومة والصورة عبارة عما يوجد عن الشيء بعد حذف المشخصات عنه اي
العوارض عنه فيكون المعلوم بالذات ح هو الشيء من حيث هو دون الشيء مع

العوارض

العوارض الخارجية لان الصورة لما توجد عنه قيل له انه معلوم بواسطتها فيكون هو ح
معلوما بالعرض **قوله** وهو موجود في الخارج ان قيل ان الشيء من حيث العوارض الخارجية
مقيد بالحيثية والحيثية امر اعتباري واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل فيكون
الشيء المحيث ح امرا اعتباريا فكيف يكون موجودا في الخارج نقال ان اعتبار الحيثية
يكون على نحوين نحو على ان يكون جزءا للمحيث بان يكون معتبرا في الملحوظ ونحو على
ان لا يكون جزءا له بان يكون معتبرا في اللحاظ فقط والحيثية انما اعتبرت ههنا على
النحو الثاني دون الاول فلا يمنع كون المحيث موجودا في الخارج او منشاء عدم وجوده
فيه انما هو جزئية الحيثية التي هو امر اعتباري للمحيث وهي ليست الا على النحو الاول
دون الثاني **قوله** والشيء من حيث العوارض الذهنية اه توضيح الكلام ان الشيء
بالاعتبار الاول اي من حيث هو هو الذي هي مرتبة المعلوم اذا اعتبر معه العوارض
الذهنية صار صورة ذهنية اي منسوبة الى الذهن لانه اعتبر معه العوارض الذهنية
وهو معنى قول المحشي صورة ذهنية الاعتبار الاول فيكون علما حصوليا لكونه عبارة
عنه ومعنى تعلق العلم به يصير علما حضوريا ويكون ذلك الشيء معلوما له لكون
العلم الحضوري قائما بالنفس قياما انضماميا وعلم النفس بصفاتها الانضمامية يكون
علما حضوريا والصفات المنضمة معلومة والعلم الحضوري لما كان متحدا مع المعلوم
اتحادا حقيقيا لا بد ان يكون ذلك العلم اي علم العلم الحصولي الذي هو علم حضوري
متحدا مع معلومه الذي هو العلم الحصولي وعينا له فقول المحشي لكونه صفة فيها ما

بالنفس اه دليل على كون علم العلم الحصولي علماً حضورياً ويفهم منه دليل كون العلم الحضوري
معلوماً بالعلم الحضوري ضمناً لانه اذا تعلق العلم بالشيء يكون الشيء معلوماً له فعلم
الحصولي اذا صار حضورياً يكون العلم الحصولي معلوماً بالحضوري البتة فان قلت
ما الدليل على كون علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية علماً حضورياً قلت ان
الدليل على الاول ما اورده رئيس الفن الشيخ ابو علي ابن سينا في الشفاء
بما حاصله انه لو لم يكن علم النفس بذاتها حضورياً بل حصولياً لحصل صورة النفس
المعلومة في النفس العالمة ومن المعلوم ان الصورة لا نشعر بها في الادراك
الا بان يجعل ذا الصورة حاضراً عندها ولما حضرت النفس عند نفسها بلا واسطة
فلا حاجة لاجل الاكتفاء بها الى اعتبار صورة منتزعة عنها وحضور الشيء بنفسه بلا واسطة
هو علم حضوري وقد يستدل على المطلوب بوجه آخر هو انه لو لم يكن علم النفس
بذاتها علماً حضورياً بل حصولياً بان يحصل صورة النفس في النفس يلزم الا قيام
الشيء بمثله ولا يخفى ما فيه فان قيام الشيء بمثله انما يستحيل لانه ليس احدهما
اولى بالمحلية من الآخر وليس كذلك لكون صورة النفس المنتزعة عن
النفس الموجودة بوجود ظلي اولى بالحالية من ذات النفس الموجودة بوجود
اصلي والدليل على الثاني قد مر منا فتذكره **قوله** يترتب الآثار الخارجية عليه
واتصاف الذهن اه هذان دليلان على كون الشيء من حيث العوارض الذهنية
موجوداً في الخارج حاصل الدليل الاول منهما على النظم القياسي هكذا الشيء من

حيث

حيث العوارض الذهنية يترتب عليه الآثار الخارجية وكلما يترتب عليه الآثار الخارجية
يكون موجوداً خارجياً فينتج ان الشيء من حيث العوارض الذهنية يكون موجوداً
خارجياً فيه انه ان اريد بالآثار الخارجية بالمعنى الاعم فهي كما يوجد في الشيء من
حيث العوارض الذهنية يوجد في الاعتبار الاول اي الشيء من حيث هو هو ايضاً
فينبغي ان يكون هو ايضاً موجوداً في الخارج فان قيل ان المراد بالآثار الخارجية
الآثار المخصوصة للشيء التي لها دخل في تميز الشيء عن غيره عند الذهن وهي لا توجد
الا في الشيء من حيث العوارض الذهنية اي مرتبة القيام دون الشيء من حيث
هو هو الذي هي مرتبة المعلوم لطالب البرهان على الفرق ودعوى البديهية
كيف سلمها الخصم وحاصل الثاني ان الذهن اي النفس اذا حصل فيه
شيء واعتبر معه الاقتران بالعوارض الذهنية يكون ذلك الشيء صفة منضمة
مع النفس فيكون اتصافها بها انضمامياً لانه عبارة عما يكون فيه وجود الصفة
منضماً مع الموصوف فيكون ذلك الشيء ح موجوداً في الخارج كما ان النفس التي
هو منضم معها موجودة فيه بناء على ان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود حاشيتيه.
فيه ولا يخفى ما فيه اما اولاً فبانا لا نسلم ان الاتصاف الانضمامي مطلقاً
يستدعي وجود حاشيتيه في الخارج نعم الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعيه
لكن لا نسلم ان اتصاف النفس بذلك الشيء اي الصورة الذهنية اتصاف
انضمامي خارجي فان من لا يقول بخارجية الصورة كيف يقول ان انضمامها

معنا انضمام خارجي وان وجه كلام المحشي بان هذا الانضمام لما لم يجز ان يكون ذهنيا اذ
لا يكون الانضمام الا كونه في النفس اذ ظرف الانضمام الذهني لا يكون الا النفس
فيكون للنفس نفس يكون قائمة بها وهذا كما ترى لا بد ان يكون خارجيا فيكون
تلك الصورة موجودة في الخارج بناء على ان الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي
وجود الحاشيتين في الخارج فضميره هو في قوله وهو يستدعي آه يرجع الى الاتصاف
الذهني به لا الى الاتصاف الانضمامي حتى يرد ما اورده المورد ويقال في جوابه ان
قولكم انه لما لم يجز ان يكون هذا الانضمام ذهنيا لا بد ان يكون خارجيا ممنوع اذ الانضمام
منحصر على انحاء الاول ان يكون كل من المنضم اليه موجودا في الخارج والثاني
ان يكون كل منهما موجودا في الذهن والثالث ان يكون المنضم موجودا في الذهن
والمنضم اليه في الذهن والمنضم واما عكسه فلم يوجد والاول يستدعي وجود
الحاشيتين في الخارج والثاني في الذهن والثالث في نفس الامر الجامع للذهن
والخارج فلا يلزم من عدم كون الاتصاف ذهنيا كونه خارجيا لم لا يجوز ان يكون
من القسم الثالث فلا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج حتى يلزم منه
ان يكون الصورة الذهنية موجودة فيه بل انما يستدعي وجودهما في نفس
الامر والواقع ولا شناعة فيه اذ هو متحقق آه فان المنضم اليه اي النفس
موجود في الخارج الذي هو فرد لنفس الامر والمنضم اي الصورة موجود في الذهن
الذي هو فرد آخر لها فلا يثبت ما ادعاه المحشي من كون الصورة الذهنية

موجود

موجودا خارجيا واما ثانيا فلان في كلامي المحشي منافاة لفهم مما سبق ان
وجود الشيء في الخارج من حيث العوارض الذهنية بالمعنى الاعم والدليل الذي
اورده المحشي ان تم لدل على وجوده بالمعنى الاخص اي الخارج عن المشاعر
او على تقدير ارادة الوجود الخارجي بالمعنى الاعم الشيء المحفوف بالعوارض الذهنية
لم يكن طرف الحاشيتين واحدا مع ان كلامه دال على اتحاد طرفيهما واما ثالثا فلان
النفس اذا كانت متصفة بالشيء من حيث العوارض الذهنية كان ذلك الشيء
حالا فيها او متشخصا بالتشخص الذهني وحلول التشخص يستلزم لحلول المتشخص
التي هي آه نفس الشيء الذي هي مرتبة المعلوم فاتصف الذهن بها ايضا فيستلزم
خارجية الشيء المعلوم بناء على ما قال المستدل من ان الاتصاف الانضمامي يستدعي
وجود الحاشيتين في الخارج فتأمل قوله هو الاعتبار الاول اي الشيء من حيث هو قوله
لا العين الخارجي لانتفائه مع بقاء العلم ولو كان معلوما بالذات لم يكن ذلك بناء
على اتحادهما قوله ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لانها علم لا معلوم
قوله وان العلم الحصولي آه معطوف على قوله ان المعلوم بالذات فيكون الحاصل
انه بهذا التفصيل ظهر لك ان العلم الحصولي علم حقيقي عبارة عما يكون مبدأ
لانكشاف حقيقة المعلوم ومن البين ان الصورة الذهنية التي هي علم
حصولي يكون مبدأ لانكشاف حقيقة المعلوم اي الصورة من حيث هي باتها
جوهرا او عرض بسيطا او مركبا الى غير ذلك فيكون علما حقيقيا البتة لما

يكون العلم الحضوري حقيقيا ويرد عليه ما قال عمدة المحققين المتأخرين من
انه كيف يكون العلم الحضوري علما حقيقيا مع انه اضعف مدارج العلوم فانه لا
ينكشف به المعلوم حق الانكشاف فان النفس وان كانت حاضرة عندها لكن
لا ينكشف بهذا الحضور انها جوهر او عرض بسيط او مركب وعلى تقدير التركيب من
انه مقولة من المقولات وكذا لا ينكشف حال الصورة التي فيها بانها اي نمط اي حاصل
فيها او قائمة بها وكذا الملكات الخفية او الروية التي فيها لا ينكشف لذيها الا بعد
الفحص البالغ **قوله** دفع ومن خص العلم الحقيقي فكأنه توهم آه لما توهم المحقق ان المعلوم
بالذات للعلم الحصولي العين الخارجي وللعلم الحضوري النفس وصفاتها الانضمامية
وذهب الى ان العلم الحصولي لا يكون علما حقيقيا كيف ولو كان كذلك لانتفى بانتفاء
العين الخارجي بناء على اتحاد العلم مع المعلوم بالذات مع انه انما ينتفي المعلوم
الخارجي وينتفي علمه وخص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري اذ هو ينتفي بانتفاء معلومه
واعلم انه اشار المحشي بقوله فكأنه توهم الى ضعف قول المحقق ووجه ضعفه انه ان
ان ليس معلوم العلم الحصولي الا الشيء من حيث هو دون العين الخارجي حتى لا يكون
العلم الحصولي علما حقيقيا فقيل ان المحقق لعله ظن ان العلم الحقيقي ما يكون المعلوم
فيه بنفسه منكشفا والحضوري لما كان كذلك يكون علما حقيقيا دون الحصولي فان الا
نكشاف معلومه فيه بواسطة الصورة لا بنفسه فتأمل **قوله** وليظهر لك ان العلم و
المعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار لان الصورة التي

يحصل

يحصل في الذهن اذا اعتبرت من حيث هي تكون معلومة واذا اعتبرت من حيث
اقترانها بالعوارض الذهنية تكون علما حصوليا فذاتهما واحدة وهي الصورة وانما
التغاير بينهما بالاعتبار في المصداق وانما قيدنا التغاير الاعتباري بالمصداق لولاه
كلام المحشي الآتي وهو قوله فقد اشتبه عليه آه **قوله** كما انهما اي العلم والمعلوم في
الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا اذ لا تغاير بينهما فظاهر **قوله** ومن ظن آه حاصل الظن
ان العلم الحصولي عبارة عن مجموع المعروض والعوارض الذهنية فيكون كلا والمعلوم
عبارة عن المعروض فقط فيكون جزءا والجزء يكون متغايرا للكل بالذات فلا
محالة يكون بين العلم الحصولي ومعلومه تغايرا بالذات **قوله** فيلزم آه هذا جواب
للظن حاصله انا نعلم قطعا ان العلم حقيقة محصلة حاصلة من غير اعتبار المعتبر فلو كان
ما صدق عليه الكيفية العلمية مركبا من المعروض والعوارض الذهنية لم يبق حقيقة محصلة
اذ المعروض قد يكون داخلا تحت مقولة الجوهر مثلا والعوارض من مقولة اخرى فيكونان
متباينين لان المقولات لما كانت متباينة يكون الداخل تحت احديهما مباينا لما
هو داخل تحت اخرى لا محالة فيكون المركب منهما اعتباريا لا حقيقيا والا لزم ان
يكون الماهية الحقيقية الواحدة داخلة تحت المقولات اي الاجناس العالية وهذا
كما ترى على انه لا بد في التركيب الحقيقي من التناسب بين الاجزاء واين التناسب
بين المتباينات ولا يخفى ما فيه فان امتناع دخول الماهية الواحدة تحت الاجناس
انما هو لو كانت الاجناس اجزاء لها وهو فيما نحن ممنوع لم لا يجوز ان يكون

العوارض التي فرضت جزءاً بحيث يكون الاجناس عارضة لها فلو تركب العلم من
الجوهر مثلا وهذه العوارض لم يلزم دخوله تحت الاجناس العالية ولا نسلم ان مناط
التركيب على التناسب بين الاجزاء بل على التوحد الحلولي وهو لا يوجد بين المتباينات
بل هو اوثق في بعضها مما هو في الداخلات تحت مقولة واحدة فان حلول العرض
في الجوهر اوثق في الجوهر فان الحال العرض في مرتبة الطبيعة والتشخص محتاج
الى المحل بخلاف الحال الجوهري فانه في مرتبة التشخص فقط محتاج الى المحل دون
مرتبة الطبيعة فتامل **قوله** مع ان مناط آه حاصله ان العلم بالنفس وهو ان المعروض شيء
حصل في الذهن واقتران بالعوارض الذهنية صار في تلك المرتبة منشأ للانكشاف
فيكون علما لانه عبارة عنه فلا دخل للعوارض ح في الكاشفية بان يكون جزء العلم
قوله ومن زعم اتباع المحقق الطوسي وتبعه المحقق الدواني وميرزا جان فانهم زعموا ان
التغاير بين العلم والمعلوم في الحضوري تغاير اعتباري حاصل من اعتبار الذهن
فان في علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية الذي هو علم حضوري يكون النفس
وصفاتها الانضمامية من حيث انها حاضرة عند المجرد اي النفس علما ومن
حيث انها مجرد وحضرت المجرد معلومة فان قلت ان كلام المحقق الدواني
في الحاشية القديمة من ان النفس في علمها بذاتها من حيث انها حاضر عندها مجرد
عاقل ومن حيث انها مجرد حضر عند مجرد معقول يدل على التغاير بين العالم و
المعلوم في الحضوري دون العلم والمعلوم فكيف يصح انتساب التغاير بين هذين

البتة

البتة قلت من تصريح المحقق الدواني التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم
في الحضوري يفهم التغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم فيه ايضا ضمنا بناء على ان
منشأ التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم انما هو تحقق الحيثيتين وهو لما يو
جد في العلم والمعلوم للحضوري يحقق التغاير الاعتباري بينهما ايضا البتة لاستلزام
تحقق ما هو منشأ لشيء تحققه فصح انتساب التغاير بين العلم والمعلوم في الحضوري ح
الى المحقق الدواني بفهمه من كلامه ضمنا **قوله** كتغاير المعالج والمعالج في الامراض
النفسانية كالحقد والبخل فان المعالج بالكسر انما هي النفس من حيث ان لها القوة
الفعلية للمعالجة والمعالج بالفتح هي من حيث ان لها القوة الانفعالية لقبول المعالجة وانما
قيدنا الامراض بالنفسانية اذ في معالجة النفس لامراضها البدنية كالصداع والسعال
يكون التغاير بين المعالج والمعالج بالذات اذ المعالج بالكسر النفس والمعالج بالفتح
البدن **قوله** فقد اشتبه عليه آه توضيحه ان التغاير بين المعالج بالكسر والمعالج بالفتح
انما هو بحسب المصداق اذ مصداق المعالج بالكسر من يعالج غيره ولو غيرية اعتبارية
ومصداق المعالج بالفتح من يقبل العلاج ولو غيرية كك ولا شك في تغاير ما دام التغاير
الذي يعتبره الذهن بين العلم والمعلوم من حيثية الحيثية انما هو بعد تحققهما فعلى الزاعم
بالتغاير الاعتباري بين هذين اشتبه التغاير المصداقي بالتغاير الذي بعد التحقق
حيث قال ان هذا التغاير كتغاير المعالج مع انه ليس كك اذ التغاير بين العلم
والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفي المعالج المعالج بحسب المصداق الآن [illegible] ان

فصد الزاعم التشبيه هو في مجرد اعتبار التغاير والكان بين الاعتبارين فرق فان
التغاير بعد التحقق وفي المعالج في المصداق **قال الشارح** او في الانها عطف على
قوله في ذات المدرك قال الشارح كما في علمها اي علم النفس بالمحسوسات فعلمها
بها لا يكون الا باستعانة الحواس من السمع والبصر والذوق والشم واللمس.
هي الحواس الظاهرة من الحس المشترك والوهم اللذين هما من الحواس الباطنة **قوله**
اراد بعلم الباري عز شانه علمه الاجمالي الذي هو صفة الكمال وعين الذات مطلقا
سواء كان علمه بذاته او بغيره او منشاء هذا العلم ليس الا ذاته فقط وهذا هو حاصل
قوله الا اني ضرورة ان آه بخلاف علمه التفصيلي فان منشاءه في علمه بالممكنات ليس
الا الممكنات فيكون عينا لها لا له فلا يكون صفة كمال له تعالى كما قال البعض الافاضل
من ان حاصل كلام المحشي ان علمه الاجمالي بذاته تعالى عين المدرك فيه ليس بالفتح
لان المدرك فيه ليس الا ذاته وعلمه التفصيلي بسلسلة الممكنات غير المدرك بالفتح لان
المدرك فيه ليس الا الممكنات وهي غيره تعالى مدفوع لان العلم التفصيلي لا يكون غير
المدرك بالفتح بل عينه ثم ما قال ذلك البعض تابيا من انه لو اراد الشارح علمه
الاجمالي في الموضعين لصار المعنى ان علمه الاجمالي بذاته عينه وهو بسلسلة الممكنات
غيره وهذا فاسد ضرورة ان علمه الحقيقي بذاته وبغيره عينه فكيف يصح قوله ان علمه
بذاته عينه وبغيره كسلسلة الممكنات غيره افحش من الاول اذ الكلام في عينية
العلم للمدرك بالفتح وغيريته له نعم عينية علمه الاجمالي بسلسلة الممكنات له تعالى لا العر

المقصود

المقصود وانه هو متغاير للمدرك بالفتح الذي هو الممكن قطعا فتامل **قوله** والحاصل
آه توضيحه انه لما كان منشاء العلم الاجمالي للواجب تعالى ذاته لا بد ان يكون في علمه بذاته
ذاته حاضرة عنده تعالى بلا واسطة والا يكون الواسطة منشاء للانكشاف دون
ذاته وهف فيكون هذا العلم عين المدرك بالفتح قطعا فلا يكون الا علما حضوريا اذ
الحضوري هو عبارة عن حضور المدرك بالفتح بلا واسطة عند المدرك بالكسر فيه يكون
العلم عين المعلوم من دون تغاير اصلا وعلمه الاجمالي بسلسلة الممكنات عبارة عن
كون ذاته منشاء للانكشاف لها بان يكون مراده لينافي الانكشاف فيها فيكون ذاته
معلومة بالذات والممكنات معلومة بالعرض بالواسطة والممكن غير الواجب عز اسمه فيكون
آه علم الاجمالي الذي هو عينه تعالى غير المدرك بالفتح اي الممكن فمراد الشارح من المدرك
في قوله عين المدرك المدرك بالذات ومن الضمير الذي في قوله وغيره الراجع الى
المدرك المدرك بالعرض لا يقال ان العلم الاجمالي للواجب بالممكنات علم حضوري
فيكون عينا لها او في العلم الحضوري يكون العلم عين المعلوم عينية تحقيقية بلا تغاير
ولو بالاعتبار والعلم الاجمالي عين له تعالى فليلزم فيه ان يكون الواجب متحدا
بالممكنات وعينا لها اذ من البين ان ما يكون لما هو عين الشيء يكون عينا لذلك الشيء
البتة لانا نقول لا نسلم ان مرادهم من كون العلم عين المعلوم في العلم الحضوري
العينية في جميع افراده وهو علم المجردات بانفسها وصفاتها الانضمامية دون
علمه الاجمالي للممكنات ولئن سلمناه فنقول ان مرادهم من العينية المذكورة

بل في البعض افراده

عينيه العلم مع المعلومات دون المعلوم بالعرض ولانك ان الممكنات معلومة له
تعالى بالعرض فلا يكون علمه الاجمالي متحدا معها وعينا لها على ان كلام المحشي في شرح
الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق دال على ان المراد من العلم
في مقام العينية الحاضر عند المدرك دون ما به الانكشاف فلا ضير ح في ان
يكون علمه الاجمالي الذي هو مناط انكشافه ذاته مغايرا للمعلوم الذي هي الممكنات وعلى
كل تقدير لا يلزم اتحاد الواجب بالممكن لان مناط على اتحاد العلم بالمعلوم
الممكن مراد فقد بطل ما هو المنوط عليه ومن ههنا يندفع ما قد يورد على العلم
الاجمالي للواجب بالممكنات بان علمه تعالى بها حضوري وفيه يكون العلم عين
المعلوم البتة فيلزم منه عدم علمه تعالى قبل وجودها لانتفاء احد العينين يستلزم
انتفاء العين الاخر مع ان علمه تعالى فعلي لا يتوقف على وجود المعلوم والقبر
يلزم زيادة صفة العلم عليه تعالى لان العلم اذا كان عينا للمعلوم الذي هو الممكن
يكون مغايرا له تعالى لان الواجب والممكن متغايران فما يكون عينا لاحد المتغايرين
كيف يكون عينا للاخر بل زائدا عليه والقبر يلزم استكمال الواجب في صفة اي
العلم بالغير الذي هو الممكن المغاير له تعالى ووجه اندفاع ظاهر لا يخفى على
من له ادنى تامل **قوله** ضرورة ان علمه الحقيقي بذاته ولغيره عينه ذيل بقوله صفة
الكمال وعين الذات قوله كما يوهم من كلام السيد ابي الفتح حيث قال لا يجوز
فتح الراء في المدرك لا نسلم انه رجوع هذا التعميم الى احد التعميمين الاولين

فمن

فمن جوز فيه الفتح لم يكن بدرا كا **قوله** فان المراد آه ذيل بقوله ليس عين التعميم
الثاني حاصله ان هذا التعميم اي قول الشارح سواء كانت عين المدرك آه ليس
عين التعميم الثاني وهو قوله سواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية آه لان
المراد من الغيرية في هذا التعميم الغيرية بالذات فيكون حاصل قوله او غيره آه
الصورة العلمية يكون مغايرة للمدرك بالفتح بالذات في علمه تعالى بالسلسلة الممكنات
فان علمه عين ذاته ولا شك ان ذاته مغايرة للممكنات التي هي معلومات
مغايرا بالذات فيكون علمه ايض مغايرا لها البتة لان غيرية احد العينين
الشيء عين غيرية العين الاخر وفي التعميم الثاني ما يشمل الاعتبارية فان
العلم الحصولي الذي معه غير الصورة الخارجية قد يكون مغايرا لها بالذات كما في
التصور بالوجه وبوجهه وقد يكون مغايرا لها بالاعتبار كما في التصور بالكنه و
بكنهه فاين رجوع هذا التعميم الى التعميم الثاني ح **قوله** واما اذا قرئ المدرك
بالكسر فلا يخلو عن خرازة هذا ايض رد على ما اختاره السيد ابو الفتح من ان
المدرك آه كالاولين بكسر الراء حاصل الخرازة انه لو اريد من العلم آه
العلم الاجمالي فلا يصح حكم الشارح بان علمه تعالى بالممكنات غيره تعالى او علمه
بها ايض عينه كما ان علمه بنفسه عين له ولو اريد العلم التفصيلي فعلم الواجب
والممكن سيان فان العلم التفصيلي للواجب تعالى بذاته كما يكون عينه تعالى
وبغيره غيره تعالى كذلك علم الممكن بنفسه يكون عينه وبغيره غيره فما وجه

بخصيص المغايرة والغيبة بعلم الواجب دون الممكن الآن ان يقال انه اراد من العلم
في علم الواجب بنفسه علمه الاجمالي وفي علمه بالممكنات علمه التفصيلي او يقال انه
اراد في كلا الموضعين العلم التفصيلي وذكر علم الواجب ليس للتخصيص بل للتمثيل
ولو سلمناه يوجهه التنبيه على دفع توهم ان علمه التفصيلي مطلقاً سواء كان
علمه بنفسه او بالممكنات عين ذاته المدركة كالعلم الاجمالي قوله اعلم ان علم
الواجب تعالى له علماً اجمالياً ليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود
كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك يعني
عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ان يكون عندك ومبني
مناظرك مناظرة فاذا تكلم الكلام طويل خطر ببالك جوابه تفصيله شيئاً بعد شيء
كذا قال المحشي في حاشيته المتعلقة على شرح الرسالة القطبية يعني لما لم يصح ارادة
الاجمال بالمعنيين الاولين في العلم الاجمالي للواجب تعالى لان في اولهما لا بد من
التكثر بان ينحل الى صور متعددة وهو لا يمكن ههنا لان الواجب لما كان بسيطاً لا
شائبة فيه للتكثر كيف يكون في علمه الذي هو عينه يتكثر وفي ثانيهما النقص
فلا يليق بجنابه تعالى يراد معنى ثالث وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله ان يكون
عندك اه ثم اعلم ان ليس مراد المحشي من هذا القول المفهوم منه بحسب الظاهر
من ان كيفية علمه الاجمالي كيفية الجواب الذي يخطر ببالك اذا تكلم بكلام طويل
فيكون حاصل الكلام ح ان في الواجب تعالى ملكة لاحضار مقدمات محدودة
متعلق

متعلق بها الاجمال كما يكون عندك ملكة لجواب سؤال السائل اذا تكلم بكلام طويل
يخطر ببالك ثم يفصله شيئاً بعد شيء او على هذا التقدير انها لم يتميز المعلومات
عنده تعالى فكيف يليق بجنابه تعالى بل مراده التمثيل والتشبيه بان الاجمال ههنا
مثل الاجمال ما خطر ببالك آه في ان ههنا امر واحد وهي الذات الواحدة منشار
للانكشاف كما في الاجمال الذي يخطر ببالك جواب سؤال سائل تكلم بكلام
طويل ثم يفصله شيئاً بعد شيء وان كان بين الاجمالين فرقاً فان ذاته تعالى
في علمه الاجمالي منشار الانكشاف الكثير كله واجمع على سبيل الاختيار دون
اتفاقي فان قيل ان ذاته تعالى مباينة للممكنات فكيف يكون منشار الانكشاف فيها
على سبيل الاجمال اذ الانكشاف انما يكون من الاتحاد ما به الانكشاف
للمنكشف فان كان بينهما اتحاد بالذات يكون الانكشاف اتم وان كان بالعرض
يكون انقص واذ ليس الواجب متحداً بالممكنات من وجه فكيف يكون منشار
الانكشاف فيها فضلاً عن ان يكون على سبيل الاختيار يقال ان الذات الباري
تعالى خصوصية على حدة على حدة مع كل واحد واحد من الممكنات وبها ينكشف الممكنات
عنده على طريق الاختيار والتفصيل ولا يخفى ما فيه فان هذا انما يتم لو كانت الخصوصيات
ممتازة مع انها ليست كذلك وامتيازها انما يكون بانفسها فيكون هي منشار للانكشاف
لتاوق اتحاد العلم فلم يكن ذاته تعالى ح منشار الانكشاف فصح اذ نفس ذاته
تعالى فيكون منشار للانكشاف وقد كان الكلام فيه او بالممكن فيلزم الدور او بار

بالطات اخرى وسلم جريانه فيه قوله فهو مبداء للعلم التفصيلي اه لانه لما كان علمه الاجمالي
عين الواجب الذي هو مبداء للعلم التفصيلي وظلا فالصور الذهنية الخارجية كان علمه
ايضا مبدا له عينه وظلا فالمعاد الالم من الغيبية قوله وهو العلم الحقيقي لانه العلم
حقيقة وبه ينكشف المعلوم قوله وحقيقة على التميز بل يفصله اتقدان للممكن
جهتين جهة الوجود اه توضيحه ان الممكن عبارة عما تساوى وجوده وعدمه بالنظر الى
ذاته ففيه جهتان جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة
الاخيرة لما لم يصلح ان يتعلق به العلم اذ هو بهذه الجهة معدوم والعلم امر وجودي
فلا يتعلق الا بما له وجود تعين ان لا يتعلق به العلم الا من الجهة الاولى اي جهة الوجود
وهي راجعة الى عين شانه لان الوجود الممكن اي ممكن كان عين وجود الواجب
تعالى فتعين علم الواجب تعالى الى نفسه علم الممكنات باجمعها ايضا اذ في علمه بنفسه يكون
وجوده تعالى وحضور المعلوم عند العالم هو العلم به فيكون هو تعالى عالما بها ايضا.
فينطوي في علمه بذاته علمه بالممكنات ايضا بحيث لا يعزب عنها شيء قال المحشي
في حاشية المتهية قد سنح لي على ان وجود الممكن ليس قايم بذاته وواجب لذاته
دليل شريف هو انه لو كان وجود الممكن قايما به فاما ان يكون انضمامه به
انضماميا او انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجودا فرده
ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له
من منشاء الانتزاع هو الوجود حقيقة فينتقل الكلام اليه وبهذا الدليل ثبت

كثير من

كثير من المطالب العالية كعينية الوجود في الواجب لذاته واختصاص الايجاد به جل
وعلى وشمول علمه وقدرته تعالى شانه انتهى اعلم انه لما كان في تقرير الدليل المذكور
في الحاشية المتهية لاثبات كون وجود الممكن عين وجود الواجب نوع اجمال
واغلاق وترك لبعض الشقوق فلابد علينا ان نفصله بحيث يحتوي لجميع الشقوق
فاستمع ان الوجود الخاص الحقيقي الذي هو مناط الموجودية للاشياء الممكنة
النفس الامرية لو لم يكن للواجب عز شانه لا يخلو اما ان يكون عينا لمهيتها وجه
الكلية او جزءا لها او منضما معها او منتزعا عنها او منفصلا عنها وعلى الاول
يلزم ان يكون الكلي جزئيا اما على الاول فظاهر لان مناط الجزئية هو التشخص
وهو لما كان عينا للمهية الكلية بناء على ما فرضه للوجود الخاص الذي فرض
انه عين لها كانت تلك المهية الكلية جزئيا البته واما على الثاني فلان جزئية
الوجود الخاص للمهية يستلزم جزئية التشخص لها بناء على ما فرضناه جزئية
التشخص للمهية يستلزم ان يكون تلك المهية متشخصة وجزئية وعلى الثالث
يلزم ان يكون للمهية الممكنة وجود قبل وجودها او الانضمام يقتضي سابقية
وجود المنضم اليه على المنضم لذلك الوجود اما ان يكون عين الوجود الذي
فرض صفة انضمامية فيلزم الدور او غيره فيه وعلى الرابع لا بد ان يكون
له منشاء فيكون هو الوجود حقيقة لانه مناط الموجودية ويلغو الامر المنتزع
والمنشاء لا يخلو اما ان يكون الواجب او غيره وعلى الاول ثبت المطلوب

من كون الوجود الخاص للممكن عين الواجب وعلى الثاني يلزم التسلسل المستحيل وعلى
الخامس يثبت المطلوب ايضا لانه لا بد ان يكون الوجود ح متقدما على الماهية
الممكنة لانه مناط لموجوديتها والمناط يجب ان يكون متقدما على المنوط فيكون
علة لتلك الماهية لان العلة عبارة عما هو مناط وموقوف عليه للشيء ومن البين
ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب جل شانه فيكون الوجود الحقيقي للممكن
ح هو الواجب عز اسمه انتهى توضيح الدليل على طبق غرض المحشي ثم لما توجه الاعتراض
على الاستحالة المذكورة في الشق الرابع من لزوم التسلسل على تقدير كون الوجود
الخاص غير الواجب جل شانه بان هذا التسلسل يتسلسل في الانتزاعيات وهو جائز
عندهم عدل المحشي عن تلك الاستحالة الى استحالة اخرى وهو لزوم كون الامر
الانتزاعي الذي هو تابع لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر منشا لموجودية الا[شياء] بحسب
النفس الامرية التي ليست تابعة لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر وهذا كما ترى وبعد
لا يخلو الدليل عن الخلل فانه مع قطع النظر عن كون احتمال الوجود الخاص الحقيقي
منفصلا باطلا لانه لا بد لصدور ممكن ممكن عنه تعالى من مميز لكل واحد واحد منها والا
يلزم الترجيح بلا مرجح في صدور ممكن عنه تعالى دون ممكن اخر والمميز لا يمكن الا
اما ان يكون بالنظر الى ذات الممكن فيبطل المنافاة التي ثبت عندهم بين المميز
والوجود الخاص الذي فرض انه منفصل عنه فان الامر المنفصل عن الشيء لا يكون
بالنظر الى ذاته واما ان يكون بالنظر الى الشيء اخر متغاير لذاته فيلزم الترجيح

بلا م

بلا مرجح لانه ما الوجه في تخصيصه بممكن دون ممكن اخر لا يثبت المدعى فان الدليل
لا يدل الا على ان الوجود الخاص المنفصل امر متقدم وعلة دون ان يكون علة فاعلة
حقيقية ثم الدليل واما قولكم ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب فممنوع
ان اريد بالعلية العلة الفاعلية ونسلم ان اريد مطلق العلة لكن لا يفيد المطلوب
ثم اعلم انه يرد على المحشي مع قطع النظر عن الاضطراب في رايه فانه مصرح
بان الوجود الخاص الحقيقي للممكن وجود الواجب في حاشيته المتعلقة على شرح المواقف
ان مصداقه الانتساب الى الواجب بذاته ايرادات اما على ما هو مصرح به فوجوه
من لزوم وجوب الممكنات لان مصداق وجود الممكن لما كان واجبا كان انعدام
الممكن ممتنعا بالذات وهذا هو الوجوب واتحاد الواجب والممكن بناء على عينية وجود
الممكن بوجود الواجب تعالى وكون الواجب قابلا للعدم لانه لما كان وجود الواجب
عين وجود الممكن بالذات الذي هو قابل للعدم يكون هو ايضا قابلا للعدم والا انتفى
العينية وكون الممكن علة لنفسه لان وجود الواجب علة للممكن وهو لما كان
عين وجود الواجب يكون الممكن علة لنفسه والا لم يبق العينية وكون وجود الواجب
علة لذاته لانه علة للممكن ووجود الممكن لما كان عين وجود الواجب جل شانه يكون
وجود الواجب علة لنفسه ايضا بناء على عينية وجودهما وكون الممكنات متشخصة
بتشخص واحد فان وجوداتها الخاصة لما كانت واحدة بناء على انها عبارة
عن وجود الواجب الذي هو واحد بالشخص كانت تشخصاتها التي هي مساوقة

بوجود انها الخاصة ايضا واحدة وكون علم ممكن كثير بعين علم بكر مثلا لان مناط العلم
ليس الا وجود المعلوم ووجود الممكن ليس الا وجود الواجب في نسبته الى جميع
الممكنات على السوية وحمل ممكن على ممكن آخر يتحقق معنى الحمل ومناط الاتحاد
وذلك انك في تحققه ووجود الممكنات الخ وجود الواجب غير اسمه المعلوم واما
على ما هو مصرح في حاشيته على شرح المواقف فبان الانتساب المذكور لا يخلو
اما ان يكون صفة للواجب او للممكن وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الانتساب
اتصافا انضماميا او انتزاعيا وكلاهما باطلان بالدليل الذي سبق وعلى الاول
فان كان هذا الاتصاف انضماميا فوجود كل ممكن يكون عبارة عن انتساب خاص
قائم بذاته تعالى فلا كانت صفاته قديمة غير منكشفة احديها عن الاخرى يلزم منه
قدم الممكنات وتلازمها وان كان انتزاعيا فلا بد له من منشأ ينتهي بالاخرة اما
الى الذات او الصفة وقد بطلا وقد بقي خبايا في زوايا المقام فعليك بالتأمل
وحاصل قوله في الحاشية المنهية المذكورة وبهذا الدليل ثبت كثير من المطالب العالية
كعينيته الخ ان مصداق الوجود الحقيقي في الواجب لما كان نفس ذاته بدون
دخل الغير لا بد ان يكون وجوده عينه فيختص الايجاد به تعالى لان الممكن يكون
في حد ذاته جهة العدم ايضا فيكون معدوما والمعدوم لا يفيد الوجود فالكل
يجب قدرته ويكون علمه تعالى شاملا لجميع الممكنات لان مناط العلم ليس
الا الوجود الفعلية وهو راجع اليه الخ كلمات شريفة طويناها ذكرها مخافة

للطويل

للطويل قوله ولعلك على فهم ذلك الخ اشارة الى دفع ما قد يستبعد من
ان العلم الاجمالي للواجب الذي هو واحد بسيط ايضا واحد بسيط بساطة
احد العينين عين بساطة العين الاخر والواحد البسيط لا يمكن ان يكون منشأ
لانكشاف الكثير فكيف يكون علمه الاجمالي منشأ لانكشاف الكثير بان
حال ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها فانه كما يصح ان يكون
الموصوف واحدا بسيطا وتترتب عليه الآثار الكثيرة المتنوعة من كل جنس
بحسب صحة انتزاع اوصاف وامور متكثرة متخالفة كالكثرة فانها تترتب عليها
الآثار المتخالفة بحسب انتزاع الدوائر المختلفة عنها فهذه الاوصاف الكثيرة
لها وجود قائم مقام الوجود الخارجي في ترتب الآثار والحيثية لا امتياز بينها
وبين موصوفاتها كذلك يصح ان يكون الامر الواحد البسيط منشأ لانكشاف الامور
الكثيرة بحسب نسبته الى المعلومات الكثيرة قوله واما العلم التفصيلي فهو علم حضوري
الخ حاصله ان العلم التفصيلي للواجب بالممكنات الذي هو عبارة عن علمه بها بعد
اتحاده بها مطابقا لعلمه الازلي علم حضوري سواء كانت الممكنات موجودات
خارجية او صورا ذهنية اعم من ان يكون حاصلة في الاذهان العالية او السافلة
لا يقال ان علمه الاجمالي للممكنات ايضا حضوري فما الوجه في تخصيص المحشي
بالحضوري في علمه التفصيلي لانا نقول ان ذكر المحشي للحضوري في علمه التفصيلي
ليس للتخصيص بل للتوضيح اذ في حضوره نوع خفاء فلازالته ذكره بخلاف

لان

علمه الاجمالي فانه بما كان فيه كل من العالم والمعلوم بالذات والعلم عين الآخر من
جميع الوجوه يكون علماً حضورياً بلا مرتبة لا خفاء له يحتاج في ازالته الى الترجيح
ولعل قول من قال الا ان ذكر الحضوري في العلم التفصيلي للتخصيص لان العلم الاجمالي
ليس حضورياً ولا حصولياً لانه ليس بحصول الصورة ولا بحضورها بل بحضور ما هو
حاصل وحاضر مبني على انه اخذ الصورة المعتبرة في تعريف العلم بمعنى ما ينبغي بعد
حذف التصحيفات عنه والا فلا وجه له قال في الحاشية المنهية اعلم ان العلم التفصيلي
للواجب عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور
والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم
حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح
المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء
باللوح حاضرة عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو والا
ثبات وهي القوة الجسمانية التي تنتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي
النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النفوس
حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة
عنده تعالى انتهى توضيح الكلام انه بما كان صنعه العقل منه تعالى اولاً علمه
مع ما فيه من صور المعقولات ولا ثم يعلم النفوس الفلكية المجردة مع ما فيها
من العلوم والمعارف من تقيضاتها منه تعالى ثانياً بواسطة العقل ثم يعلم

النفوس

النفوس المنطبعة مع ما فيها تقيضاتها منه تعالى بعد النفوس الفلكية ثم يعلم
سائر الموجودات الخارجية والذهنية التي فاضت عنه تعالى بواسطة الحركات
الجزئية التي تنبعث عن القوى الجزئية المنطبعة في الافلاك فهذه اربع مراتب
للعلم التفصيلي ولكل من هذه المراتب تفصيل بالنسبة الى ما فوقه واجمال بالنسبة
الى ما بعده فالمرتبة الاولى تفصيل بالنسبة الى علمه الاجمالي واجمال بالنسبة
الى المراتب الثلث التي فيه وقس على هذا وانما سميت القوة الجسمانية
بكتاب المحو والاثبات لانه يمحو عنها صورة ويثبت فيها مرة اخرى فان
الشارح وقد تخصص آه اعلم انه يفهم من كلام بعض الفضلاء ان حاصل كلام المحصص
الذي اشار اليه الشارح بقوله هذا انه لو لم يخص العلم الذي هو مورد للقسمة
بالحصولي الحادث بل يعمم يلزم ان يكون الحصولي والحضوري اللذين هما نوعان
للعلم الذي هو مورد القسمة في البديهي والنظري ينقسمين اليهما لان انقسام
المطلق الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليهما مع ان الانقسام
اليهما انما يجري في الحصولي الحادث فقط اذ بعضه يكون بديهياً وبعضه يكون
نظرياً بخلاف الحصولي القديم والحضوري فانهما لا يكونان الا بديهيين ولما يرد
عليه ان بيان وجه التخصيص بهذا النمط انما يتم لو ثبت ان الحصولي القديم
والحضوري يتصفان بالبديهي مع انه ليس كذلك اذ هما كما لا يكونان نظريين
لا يكونان بديهيين ايضاً كما ستطلع عليه عدل عنه السيد الزاهد الى بيان آخر

بوجه التخصيص حيث قال ذيل هذا القول من الشارح اى العلم بالعلم الحصولي لم يخص
العلم الحصولي بالحادث وذلك لان التعليل اه تقريره انه لما قسم العلم الى
التصور والتصديق واللذين ينقسمان الى الضروري والنظري لا بد ان يكون منقسمًا
للضروري والنظري وان كان بالواسطة فيجب بان يخصص بالحصولي الحادث والا
يلزم ان يكون العلم الحضوري والعلم الحصولي القديم اللذاين هما نوعان للمطلق
العلم الذي هو مقسم ايضًا ينقسمن الى الضروري والنظري لان انقسام المطلق
الى اقسامه انما يكون بانقسام جميع انواعه اليهما مع انهما لا يكونان بديهين ولا
نظريين وليس طريق التخصيص الا احد الطريقين اما بان يخص المقسم اولا
بالحصولي ثم يخص الحصولي ثم بالحادث او يخصص المقسم اولا بالحادث ثم يخصص
الحادث بالحصولي ولا يكون التخصيص بواحد من الحصولي او الحادث مغنيًا عن الاخر
بناء على ان النسبة بين العلم الحصولي والعلم الحادث عموم وخصوص من وجه فلا بد من
ذكرهما اما مادة الاجتماع فعلمنا اذا علمنا زيدًا مثلا واما مادة الافتراق ففي علمنا
بانفسنا وصفاتنا يتحقق العلم الحادث دون الحصولي وفي علم العقول بالممكنات
يتحقق العلم الحصولي دون الحادث فان علمها بها قديم اذ مناط قدم العلم وحدوثه
قدم العالم وحدوثه فلو كان العالم قديمًا كان العلم قديمًا وان كان حادثًا يكون
العلم حادثًا اعم من ان يكون العلم حضوريًا او حصوليًا ان قيل ان تعليل الانقسام
الى الضرورية والنظرية يقتضي تخصيص المقسم بكل قيد من قيدي الحصولي و

الحادث

والحادث فيجب للشارح ان يذكر كلا القيدين في التخصيص مع انه ذكر احدهما وترك
الاخر حيث رد التخصيص بين الحصولي والحادث بكلمة او فما التوجيه من جانبه
نقال ان الشارح لما ذكر الحصولي والحادث معرفًا باللام بعد ذكر التخصيص بان
ذكر احدهما صريحًا والاخر التزامًا يجعل اللام فيهما للعهد الخارجي اشارة اليه فيكون
المراد بالحصولي المذكور في كلام الشارح الحادث الحصولي وبالحادث الحصولي
الحادث لا يقال ان ارادة اللام العهد الخارجي كيف يصح اذ لا بد فيه ان يكون
المعهود مذكورًا سابقًا وههنا ليس كذلك لانا نقول ان المعهود وان لم يذكر
صريحًا في نظم الكلام لكنه مذكور حكمًا بمعونة المقام وهي ان البديهية والكسبية
لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون غيره وذلك يكفي للعهدية قال الشارح
معللا بان الانقسام الى البديهي والكسبي انما يجري فيهما اعلم ان الحصر الذي
يستفاد من قوله انما يجري فيهما بالنظر الى تقرير بعض الفضلاء انما هو باعتبار مجموع
البديهية والكسبية بمعنى ان مجموعهما لا يكون الا في العلم الحصولي الحادث دون
غيره فانه لا يتحقق بالنسبة اليه الا احدهما اي البديهية وبالنظر الى تقرير المحشي
باعتبار كل واحد من البديهية والكسبية بمعنى ان كل واحدة منهما لا يتحقق الا في الحصولي
الحادث دون غيره فانه لا يتحقق فيه احدهما قوله حاصله لا بد لنا ان نبين اولا
معنى التقابل المصطلح وافادته ثم تقرير التعليل على وجه التفصيل لتوقفه عليه فاعلم
ان التقابل المصطلح عبارة عن كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد في

زمان واحد من جهة واحدة وهو منقسم عندهم على اربعة اقسام التضايف والتضاد
والعدم والملكة والايجاب والسلب لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين فاما
ان يكون تعقل كل واحد منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة اولا كالسواد
والبياض اولا يكونا وجوديين فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي كالعمى
والبصر اولا يعتبر ذلك كالانسان واللاانسان يسمى التقابل الاول بالتضايف
والثاني بالتضاد وشرطه امكان التوارد من كل من الجانبين على محل الآخر والثالث
بالعدم والملكة والرابع بالايجاب والسلب اذا عرفت هذا فنقول لا ريب في تحقق
التقابل المصطلح بين البديهية والنظرية اذ هما لا يجتمعان في واحد في زمان
واحد من جهة واحدة فلا بد من ان يتحقق بينهما احدى الاقسام الاربع المذكورة
لكن لما لم يمكن ان يتحقق بينهما تقابل التضايف اذ من المعلوم ان تعقل كل منهما
لا يستلزم تعقل الاخرى وكذا الايجاب والسلب لانهما نقيضان لا يرتفعان والبديهية
والنظرية ترتفعان على هذه المناسبة لانهما يرتفعان من الاعيان الخارجية مثلا
تعين ان يكون بينهما تقابل التضاد والعدم والملكة الاول على تقدير ان يفسر البديهية
لما يحصل باحدى الطرق الخمس المشهورة او على هذا يكون وجودية والنظرية
ايضا وجودية لانها تفسر بما يحصل بالنظر والثاني على تقدير ان يفسر البديهية
بما لا يحصل بالنظر او على هذا يكون البديهية عدمية والنظرية التي تقابلها وجودية
ومن المعلوم ان النظر يترتب على الفكر الذي هو حركة اختيارية فيوجب

الحدوث

الحدوث والحصول والاول ينافي القديم فلا يتصف الحصولي القديم به والثاني
ينافي الحضور فلا يتصف الحضوري به اذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبديهية
ايضا او اتصافهما انما يستلزم اتصافهما بالنظرية بناء على ان بينهما اما التقابل بالتضاد
وشرط امكان التوارد من كل من الجانبين على محل الآخر او بالعدم والملكة والمعتبر فيه
صلوح محل العدمي للوجودي لكن يمكن ان يقول انا نختار ان بين البديهية و
النظرية تقابل العدم والملكة لكن لا بالمعنى المشهوري وهو الذي يكون فيه
محل العدمي بشخصه قابلا للوجودي بل بالمعنى الحقيقي وهو الذي يكون صلوحه
للوجودي اعم من ان يكون بشخصه او بنوعه او جنسه فلم لا يجوز ان يكون مطلق
العلم الذي لا ريب في اتصافه بالنظرية جنسا للانواع ويكون الحصولي القديم و
الحضوري بحسبه صالحين للاتصاف بالنظرية فح لو قلنا انهما يتصفان بالبديهية
لا يلزم شناعة ويمكن الجواب عنه بانا لا نسلم ان مطلق العلم جنس لم لا يجوز ان
يكون عرضا عاما لما هو تحته على ان صلوح الجنس او النوع المعتبر في تقابل العدم
والملكة صلوح النوع او الجنس الموجود في من الشخص الموصوف بالعدم لا صلوحه
في من شخص آخر ومن البين ان مطلق العلم الذي يوجد في الحضوري والحصولي
القديم لا يتصف بالنظرية والسر فيه ان التوقف على النظر من الاعراض
اللازمة للحصولي الحادث دون مطلق العلم فكيف يصح ح ان يقال ان
الحصولي القديم والحضوري بحسب مطلق العلم صالحين بالنظرية يستلزمه.

منبت
انه لو اتصفا بالبديهية لا يلزم شناعة قوله يجب تخصيص العلم المنقسم اه يعني لما
ان العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري لا يتصفان بالبديهية والنظرية لا بد ان
يخصص العلم المنقسم الى الى البديهي والنظري لواسطة العامة الى التصور والتصديق
المنقسمين اليهما بالحصولي الحادث اذ لو لم يخصص بل القي على اطلاقه لم يكن تقسيم
العلم الى البديهي والنظري حاضرا لخروج الحضوري وبعض اقسام الحصولي اي القديم
منه لانهما لا يكونان بديهيين ولا نظريين مع ان الظاهر من التقسيمات الحصر لا
يخفى عليك ان سياق كلام المحشي يدل على ان حاصل التعليل لوجه التخصيص الذي
بينه حاصل التعليل عند الشارح مع ان الظاهر انه غيره فان الشارح جعل وجه
التخصيص نفس الانقسام لا الحصر والمحشي جعل وجه التخصيص الحصر لا الانقسام
فتامل قوله لهذا الكلام اي كلام شارح المطالع في الرسالة المعمولة في التصور و
التصديق يدل على ان انقسام العلم الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص
المقسم بالحصولي الحادث فحاصل كلامه ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور
والتصديق يجب ان يخصص بالمتجدد اي الحصولي الحادث الذي لا يكفي فيه مجرد
الحضوري بل لا بد فيه من الحصول والحدوث الظاهر اذ لو لم يخصص المقسم بالحصولي
الحادث بل القي على اطلاقه فيشمل الحضوري والحصولي القديم الظاهر لم يكن العلم
الذي هو مورد القسمة منحصرا آه في التصور والتصديق مع ان الظاهر من التقسيمات
الحصر وحاصل وجه الملازمة اللتي بينهما بقوله او التصور اه ان التصور والتصديق

كلا هما كونان بحدوث الصورة في العقل بناء على ان التصور عندهم عبارة عن
حصول الصورة في العقل والتصديق يقتضي التصور الذي هو كذا والمتبادر من
الحصول الحدوث والتعاريف يحمل على هو المتبادر والعلم الحضوري والحصولي
القديم لما لم يكن فيهما حدوث الصورة في العقل لم يكن ان يكونا من التصورات
والتصديقات فلو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث اختل حصر العلم في التصور
والتصديق لخروج الحضوري والحصولي القديم اللذين هما فردان مطلق العلم الذي
هو المقسم عن التصور والتصديق اللذين هما قسمان له وانما اكتفى شارح المطالع
باخراج الحضوري من المقسم دون الحصولي القديم مع انه ايضا خارج عنه اعتمادا
اعلى الفطرة الوقادة وانما حملنا التخصيص الواقع في كلام المحشي علته التخصيص
على التخصيص بالحصولي الحادث دون الحصولي المطلق مع ان كلام شارح المطالع
دال عليه بلا تكلف كما لا يخفى على ادنى الالباب الآن في لفظ المتجدد والذي ب
صراحة على الحدوث بان يراد فيه يتحقق كل فرد منه بعد العالم كما حمله المحشي في
شرحها للرسالة المذكورة بناء على ان التخصيص بالحصولي الحادث هو الظاهر من
كلام سياق المحشي دون مطلق الحصولي على انه على تقدير الحمل على الحصولي
المطلق يلزم الفرق بين رايي شارح المطالع والشارح في عدم اختصاص تقسيم
العلم بالحصولي الحادث مع ان كلام المحشي ناطق بالفرق بينهما لانه لما نسب عدم
اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث الى الشارح حيث قال والمحشي

لما لم تثبت آه دون شارح المطالع فهم منه ان شارح المطالع قائل بالاختصاص
الا ان يقال ان نسبة المحشي بعدم الاختصاص المذكور الى الشارح ليس بطريق
الوقوع التصريح من الشارح في الحواشي دون شارح المطالع دون تقسيم من كلامه
ضمنا فيكون غرض المحشي رح من نقل كلامي شارح المطالع والشارح ان شارح المطالع
خصص في الرسالة العلم الذي هو مورد القسمة حين تقسيمه الى التصور والتصديق
بالحصولي المطلق لانهما لا يكونان الا فيه دون الحضوري ولم يقسمه الى البديهية
والنظرية حتى يخصصه بالحادث ايضا والشارح المحقق لما قسمه الى البديهية والنظرية
ايضا خصصه بالحصولي الحادث وانت خبير بما فيه فان الغرض الذي سموه انما يحصل
اذا اريد من التخصيص الذي دفع في قوله علة التخصيص التخصيص بالحصولي المطلق ويراد
من التخصيص الذي وقع ذيل قول المحشي اختار الانقسام البديهية والنظرية و
تخصيص بالحصولي الحادث مع ان سياق الكلام لا يساعده فانه يدل على
ان المراد من التخصيص في كلا الموضعين امر واحد قوله والمحشي يعني آه الشارح
لما لم تثبت عنده ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث بل يكونان
في الحصولي القديم ايضا لان العقل الفعال يعلم الصوادق بكلا الطريقين بطريق
الحفظ اي التصور وطريق التصديق والعلم الكواذب بطريق الحفظ اي
التصور فقط دون التصديق كما قاله في حواشي شرح التجريد فالمراد من
نفي الحفظ الواقع في قول الشارح ان العقل الفعال آه التصور بناء على

دفوعه

وقوعه مقابلا للتصديق والعقل الفعال عندهم لما كان قد يكون علمه الحصولي
للصوادق والكواذب سواء كان على طريق التصور او التصديق ايضا فهو لم
يجعل الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص العلم الذي هو المقسم
بالحصولي الحادث بوجودهما في غيره كالعقل الفعال بل جعل علة الانقسام
الى البديهية والنظرية قوله فيلزم على تقديره آه اعتراض على الشارح حاصله
انه يلزم على طريق الشارح شناعة وهي التخصيص مرتين مرة في تخصيص العلم
عند تقسيمه الى البديهي والنظري وان كان بواسطة انقسامه الى التصور
والتصديق المنقسمين اليهما بالحصولي الحادث على الذي ذكر سابقا من
تخصيص المقسم اولا بالحصولي ثم تخصيص الحصولي بالحادث او بالعكس بناء على
ان التعليل يقتضي تخصيص العلم المقسم الى الحصولي والحادث كليهما لان
النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه فالتخصيص باحدهما لا يغني
عن التخصيص بالاخر ومرة في التصور والتصديق بالتصور والتصديق
الحادثين فانه لما قسم العلم الى البديهي والنظري ولو بالواسطة يكون المقسم ح
مخصوصا بالحصولي الحادث فلو لم يخصص التصور والتصديق اللذان يوجدان
في الحصولي الحادث والقديم كليهما بالحادثين لزم ان يكون القسم عاما من المقسم وهذا
كما ترى وبالجملة ان المراد بالتخصيص مرة ثانية التخصيص في الاقسام لا التخصيص في
تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري حتى يرد عليه ما قيل من انه لا فائدة

الى التخصص في التصور والتصديق لان قسم العلم الحصولي الحادث انما يكون حصوليا
حادثا فالانقسام الى البديهية والنظرية للتصور والتصديق المذكورين لا للتصور و
التصديق المطلقين حتى يحتاج الى التخصص فتامل ولكن ان يقال ان مقصود
المحشي ان القوم يقسمون العلم تارة الى البديهي والنظري وتارة الى التصور والتصديق
فبالنظر الى التقسيمين يلزم التخصص مرتين مرة في تخصيص العلم الذي هو مورد للقسمة
بالحصولي الحادث على النحو الذي ذكر سابقا وهذا بالنظر الى التقسيم الاول ومرة
في التصور والتصديق بالحادث منهما لان البديهي والنظري لا يكون الا الحصولي
الحادث وهذا بالنظر الى التقسيم الثاني قال جدي واستادي كمال الملة
والدين قدس سره اعلم ان الاولى في هذا المقام ما افاده الشارح من انه لا حاجة
الى التخصص لكن اذا احتيج اليه فلا بد من التخصص مرتين وليس كثير غائلة عند الحاجة
لحاجة
كيف واذا لم يكن التخصيص مرتين فالتخصيص مرة لا يقلع مادة الفساد من لزوم
عدم حصر المقسم في القسمين وكون الانقسام الى التصور والتصديق علة
للتخصص انما يفيد التخصص بغير الحضوري وهو بعد لا يشفي العليل لان الحصول
باطلاقه لا يصح ان يجعل مقسما مع ان كلام المحقق الدواني وشارح المطالع
سيان في عدم اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث وكلام هذا المحشي
ناظر الى الفرق مع انه لا يشعر اليه كلامهما كما يظهر بادنى تامل انما يحصل الفرق
بين كلام شارح المطالع والمحقق الدواني انه جعل المحشي محط التخصص الانقسام

الى

الى البديهية والنظرية وجعل شارح المطالع علة التخصيص انقسام الى التصور والتصديق
فلما لم يكن الثاني مفيدا لقلع مادة الاشكال لا بد من التخصص مرتين ولا غائلة
كثيرا فيه وعجب قول المحشي في موضع آخر المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق المعلوم
منه بعد تحقق الموصوف وليس هو الا العلم الحصولي ان اراد بالبعدية الزمانية
فلا تطرد وبعديته في الحصولي القديم فلا بد من اخراجه ليصح التقسيم وان اريد
البعدية الذاتية فيصح وان صار اعم لكن مع شموله الحصولي القديم فساد القسمة
باق بحاله فلا مخلص عن التخصص مرتين مرة لاخراج الحضوري ومرة لاخراج بعض
اقسام الحصولي اي القديم منه انتهى حاصل قوله قدس سره انه لا حاجة الى التخصص
انه لا حاجة الى التخصص مرتين حين تقسيم العلم الى التصور والتصديق اذ هذا
التقسيم لا يقتضي تخصيص المقسم الا بالحصولي المطلق دون الحادث نعم له حاجة
حين تقسيمه الى البديهي والنظري لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون
القديم لكن على هذا انه ليس فيه كثير غائلة لانه من جهة ضرورة داعية اليه قوله
قدس سره كيف وقد قيل بقوله فلا بد من التخصص مرتين قوله قدس سره مع ان
كلام المحشي آه ايراد على كلام المحشي المبني على الفرق بين قولي شارح
المطالع والشارح بانه ليس بينهما فرق وقد مر منا الفائدة مما يتعلق
بهذا المقام فتذكره قوله قدس سره وعجب قول المحشي في موضع آخر اي
شرح الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق كان المراد بالعلم المتجدد

علم يتحقق آه وان شئت تحقيق هذا القول فارجع الى حاشيتها المتعلقة على شرح
تلك الرسالة قوله قدس سره ان اراد البعدية الزمانية آه حاصله انه على تقدير
ارادة المحشي من البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية التي
هي عبارة عما يمتنع به اجتماع مع القبل في الزمان بل يوجد القبل في زمان و
البعدية في زمان اخر بعده يخرج منه الحصولي القديم لعدم تحقق البعدية الزمانية
فيه اذا القديم بتقديره مجامع لكل شيء فلابد في قوله وهو ليس الا العلم الحصولي من
قيد يخرج الحصولي القديم منه حتى يصح به التقسيم اذ التقسيم على هذا التقدير
انما هو للحصولي الحادث دون المطلق فلا يرد ما قيل انه لما لم يشمل البعدية
الزمانية الحصولي القديم فهو خارج عنه فلا معنى لقوله ولابد من اخراجه اذا
اخراج الخارج غير معقول لان مراده قدس سره من الاخراج الاخراج من
قوله وهو ليس الا العلم الحصولي من البعدية حتى يلزم اخراج الخارج قوله قدس
سره وان اريد البعدية الذاتية آه حاصله انه على تقدير ارادة المحشي من
البعدية التي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية وهي التي بها
يمتنع وجود البعد بدون القبل يكون المقسم عاما لشموله الحصولي الحادث
والقديم كليهما لكن تقسيمه الى التصور والتصديق يجب ان يخص بالحصولي
المطلق من دون التقييد بالحدوث لانهما لما يكونان في الحصولي الحادث يكونان
في الحصولي القديم ايضا وحين تقسيمه الى البديهي والنظري يجب تخصيصه بالحادث

ايضا لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون غيره فيلزم التخصيص من
مع ان المحشي قد حكم بقبحه ولا يخفى ما فيه فان المحشي انما حكم بقبح التخصيص من
بغير ضرورة داعية اليه لا مطلقا آه لما عرفت الضرورة اليه لا بأس بالتزامه
والى هذا اشار المحشي بقوله فتأمل قوله تحقيقه ان المطلق آه توضيحه ان المطلق
يوجد على نحوين احدهما ان يؤخذ من حيث هو هو لا بشرط شيء ولا يلاحظ
معه الاطلاق اصلا حتى في اللحاظ فيصلح ان يوجد في كثير ويصح ان يسند حكم
كل فرد من الافراد اي الاشخاص اليه لان الاشخاص متحدة مع المطلق
ذاتا ووجودا وانما الفرق بينهما في اللحاظ بان يلاحظ التشخص في الشخص
في الملاحظة وفي المطلق لا يلاحظ اصلا فلا جرم يكون احكامها احكامه و
يتحقق في ضمن افراده وينتفي بانتفائه بناء على الاتحاد ويكون موضوعا
للمهملة القدمائية والدليل عليه انهم يحكمون ان الموجبة المهملة القدمائية يصدق
بصدق الموجبة الجزئية التي تصدق على تقدير ثبوت المحمول لفرد واحد من
افراد الموضوع وان السالبة المهملة القدمائية تصدق بصدق السالبة الجزئية
التي تصدق على تقدير انتفاء المحمول عن فرد واحد من افراد الموضوع
فلو لم يكن موضوع المهملة القدمائية المطلق من حيث هو هو بل المطلق من حيث
الاطلاق لم يصح منهم الحكم المذكور اذ المطلق من حيث الاطلاق لا ينتفي
الا بانتفاء جميع الافراد دون انتفاء فرد فيجري على موضوع المهملة القدمائية

احكام العموم والخصوص كليهما فيصح ان يقال الانسان نوع والانسان عالم وان
اختلج في صدرك انه يلزم اجتماع النقيضين فيما اذا فرض فردان للمطلق من
حيث هو يجب يكون احدهما متحققا والآخر منتفيا لان المطلق ح متحقق فرد
منفي بانتفاء فرد آخر فيكون انتفاؤه مجامعا بوجوده وهل هذا الا اجتماع
النقيضين فادفعه بان التحقق والانتفاء المذكورين ليسا بنقيضين حتى يلزم اجتماع
النقيضين اذ من شروط اتحاد المتناقضين في جميع الامور وههنا لما كان التحقق
باعتبار فرد والانتفاء باعتبار فرد آخر فاين التناقض وثانيهما ان يوجد المطلق
من حيث الاطلاق بان يلاحظ الاطلاق والعموم في مرتبة اللحاظ دون الملحوظ
والا لم يبق المطلق مطلقا بل يصير مقيدا ولذلك يسمى بالمهية من حيث الاطلاق
والمهية من حيث العموم وقد يعبر عنه المهية بشرط الوحدة الذهنية لانه لما قيد
المهية بعينه الاطلاق والعموم اللذين وجد لها البتة الا في الذهن يكون مقيده
بالوحدة الذهنية لا محالة وايضا قد يعبر عنه بالمجرد بما هو مجرد لاعتبار تجرده عن الحيثية
وعدم تقيده بها في الملحوظ والمطلق بهذه الحيثية اي حيثية الاطلاق والعموم
لا يصح اسناد احكام الافراد اي الاشخاص اليه لان الحيثية الاطلاقية والعمومية
اللتين اعتبرت في المطلق آبية عن اسناد هذه الاحكام اليه لانها احكام تنتفي
من حيثية اعتبار الخصوصية وتحقق تحقق فرد بناء على اتحاده مع المطلق ولا
الا بانتفاء جميع الافراد اي الاشخاص لان من انتفاء فرد لا ينتفي الا باعتبار

حصة

حصة التي وجدت في هذا الفرد لا مطلقا ويكون المطلق بهذا النحو موضوعا للقضية
الطبيعية فيجري فيه احكام العموم فقط فلا يصح على هذا النحو ان يقال الانسان عالم
ويصح الانسان نوع وانما حملنا فقط الافراد الواقع في كلام المحشي ره على
الاشخاص لانه لو اريد منه ما هو المشهور منه وهو ان يكون كل من المطلق والتقييد
داخلا في اللحاظ والملحوظ يجوز انتفاء الفرد بانتفاء التقييد والقيد دون
المطلق فكيف يصح حكم المحشي ان المطلق من حيث هو ينتفي بانتفاء فرد
كذا لا يصح حكمه بان المطلق من حيث الاطلاق يكون منتفيا بانتفاء جميع الافراد
لو انتفت بانتفاء التقييد او القيد فقط ولا بد عليك ان يحقق فردو ان يوجب
تحقق المطلق بالنحو الاول لكنه لا يوجب تحققه بالنحو الثاني والا يلزم اجتماع الضدين
اي التشخص والاطلاق على انه لو اريد من الانتفاء الانتفاء في الجملة فالمطلق
بكلا النحوين لا ينتفي بهذا النحو من الانتفاء بانتفاء فرد منه لا تحققه بالنحو الاول
وان اريد به الانتفاء راسا اي انتفاء جميع انحاء التحقق فكما ان المطلق بالنحو
الثاني لا ينتفي بهذا الانتفاء الا بانتفاء جميع الافراد فان سلب فرد منه لا يستلزم
الا سلب حصة التي هي منه دون جميع انحاء تحققه كذلك المطلق بالنحو الاول
لا ينتفي بهذا الانتفاء الا بانتفاء جميع افراده ضرورة ان سلب فرد منه لا يستلزم
الا سلب نحو خاص منه لا سلبه بالكلية لجواز وجوده في ضمن فرد آخر وبالجملة
ان النحوين من المطلق على كلتا الارادتين متساويان في الا في موضوعيهما في

الانحصار بان موضوع الاولى تنتفي بانتفاء فرد دون الثانية فانه لا تنتفي الا بانتفاء
جميع الافراد ولما لم يبق بينهما فرق في الانتفاء فكيف يكون بينهما فرق قلت
الفرق بينهما بوجه اخر هو ان موضوع الطبيعية غير موجود في الخارج لانه معروض
للكلية والاطلاق وهما من المعقولات الثانية فلا يتحقق بتحقق الفرد والافراد فيه
بخلاف موضوع المهملة القضية فانه يمكن وجوده في الخارج فيتحقق بتحقق فرد
وافراد فيه قوله فالعلم الذي هو مورد القسمة آه انه لما اجاب الشارح عن
وجه المخصص من الانقسام بقوله ولا حاجة اليه آه وكان موقوفا على الفرق
بين المطلق من حيث هو والمطلق من حيث الاطلاق في الاحكام بين المحشي
الفرق بينهما ولانه نبه على الجواب متفرعا على الفرق المذكور يجيب بتضمن الجواب
عن وجه التخصيص الذي اختاره المحشي من لزوم انحصار المقسم بقوله فالعلم
الذي هو مورد القسمة آه فتقرير الجواب من وجه التخصيص الذي اورده الشارح ان
ان ما قلتم في وجه التخصيص من ان انقسام المطلق الى اقسامه انما يكون بانقسام
جميع انواعه اليها مطلقا غير مسلم اذ من البين انه انما يكون لو جعل المقسم المطلق
بالمعنى الثاني لا ما لو جعل المطلق بالمعنى الاول مقسما فان تقسيم نوع منه الى
الاقسام يكفي لتقسيم المطلق من حيث هو اليها فان فيه يجري احكام الخصوص
ولا يصلح للمقسمية الا المطلق على النحو الاول دون الثاني وسيجي وجهه فلا انقسام
الى البديهية والنظرية الذي هو من احكام الحصولي الحادث الذي هو فرد لمطلق

فتحقق

العلم

العلم من حيث هو يكون حكما لمطلق العلم من حيث هو ايضا بناء على انه يصح اسناد
حكم فرد من افراد المطلق من حيث هو اليه ايضا فيصح ح ان مطلق العلم من حيث هو
منقسم الى البديهي والنظري فلا حاجة الى التخصيص وتقرير الجواب من وجه التخصيص
الذي اختاره المحشي وقد مر منا تقريره ان ما قلتم من انه لو لم يخصص المقسم بالحصولي
الحادث بل ابقي على اطلاقه لم يمكن تقسيم العلم الى البديهي والنظري حاصر للخروج
آه انما يتم لو جعل المقسم المطلق بالنحو الثاني دون ما لو جعل بالنحو الاول مقسما فانه
يجري فيه احكام الخصوص ايضا ولا يصلح للمقسمية الا هو دون ذلك فالانحصار لما كان
حكما للحصولي الحادث الذي هو فرد لمطلق العلم من حيث هو لا بد ان يكون
حكما لمطلق العلم من حيث هو ايضا بناء على انه يصح اسناد حكم فرد من افراد
المطلق من حيث هو اليه ايضا فيصح ان يقال ان المطلق من حيث هو منحصر في
البديهي والنظري فلا حاجة الى التخصيص فقول المحشي فالانقسام الى البديهية
والنظرية الخ مع قطع النظر عن قوله وما يلزم من الانحصار فيهما اشارة الى الجواب
عن وجه التخصيص الذي اورده الشارح وقوله وما يلزم من الانحصار اشارة
الى الجواب عن وجه التخصيص الذي اختاره المحشي ولا يرد ان طبيعة العلم من حيث
هي كما يحكم عليها بالنظر الى الحصولي الحادث بالانقسام والانحصار كذلك يحكم
عليها بالنظر الى الافراد الاخرى الحصولي القديم والحضوري بعدم الانقسام
والانحصار فيلزم استحالة وهو اجتماع النقيضين لان طبيعة العلم ح يكون

متصفة بالانقسام والانحصار وعدمها لانا لا نسلم لزوم اجتماع النقيضين لانه عبارة
عن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة واين هو في الصورة المذكورة اذ الجهتان
فيها متغايرتان نعم يرد عليه ما اورده بعض الاعاظم من ان الانحصار انما هو للحصولي
الحادث بالذات ولمطلق العلم بالعرض بمعنى ان بعض افراده منحصر فلا يصح تقسيمه
الا بعد التخصيص وهذا هو مراد المخصص ثم لما كان تمام الجواب موقوفا على كون
المطلق من حيث هو مقسما دونه من حيث الاطلاق وهي مقدمة نظرية لا بد من بيان
ان مورد الدليل عليه فاستمع ان التقسيم عبارة عن ضم قيود مخصصة الى امر و
احد قابل للشركة ليحصل منه اقسام متباينة ومن البين انه لا يمكن الا لو جعل المطلق
من حيث هو مقسما دون المطلق من حيث الاطلاق فان الاول منهما قابل
للشركة ومجرد عن القيود فيصح ان يضم اليه قيود مخصصة دون الثاني فانه لما
اعتبر فيه قيد العموم لم يصح ان يضم اليه قيود مخصصة للتنافي بين العموم والخصوص
فان قيل ان عند انضمام القيود المخصصة الى الشيء المطلق من حيث الا
طلاق تقطع النظر عن قيد الاطلاق فلا باس ح لو كان الشيء المطلق
من حيث الاطلاق على تقدير عزله عن قيد الاطلاق يصير مطلقا من حيث
هو فيكون ح مقسما دون المطلق من حيث الاطلاق وما استدل لعدم
جواز كون المطلق من حيث هو مقسما من ان هذا المطلق يجوز ان يعتبر
مع الاطلاق ومن حيث الخصوصية وان لا يعتبر معه شيء فلعل فيه لهذا

الاعتبار

والاعتبار الوحدة التي تحت اعتبارها في المقسم فكيف يصح ان يكون مقسما
ففيه انه نام من نسي الاول وحده هو فان قلت في كلام المحشي اضطراب
اذ يفهم من ه اه ان مورد القسمة يكون مطلق الشيء من حيث هو ومن حاشية
المتعلقة على شرح المواقف ان الشيء المطلق من حيث الاطلاق يكون موردا للقسمة
فما الحق عنده قلت الحق عند المحشي ان الشيء المطلق من حيث الاطلاق يكون مورد
القسمة كما يظهر بالرجوع الى تلك الحاشية وانما جعل ه لدفع وجه التخصيص
مطلق الشيء من حيث هو مقسما بناء على ان الشيء المطلق من حيث الاطلاق
فرد نوعي لمطلق الشيء من حيث فكونه مقسما يستلزم كون مطلق الشيء من حيث
هو مقسما بلا مرتبة بناء على القاعدة المذكورة من انه يصح اسناد حكم فرد
واحد الشيء المطلق من حيث الاطلاق الى مطلق الشيء من حيث هو قوله لا من
حيث الاطلاق والا يلزم ان يكون الحضوري والحصولي القديم ايضا متصفا
بالانقسام الى البديهية والنظرية والانحصار فيهما لان انقسام المطلق من
حيث الاطلاق الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليهما قال
الشارح على انه تخصيص للفظ من غير ضرورة داعية اليه هذا جواب اخر لوجه
التخصيص فيه انه لمانع ان يمنعه فان الضرورة ه موجودة اذ المنقسم الى البديهية
والنظرية لا يكون الا افرادا احد من العلم اي الحصولي الحادث دون
غيره من الحصولي القديم والحضوري ولو قيل في توجيه العلاوة ان ما ذكره المصنف

في وجه التخصيص من ان انقسام المطلق الى اقسامه لا يكون الا بانقسام جميع
انواعه اليها لا يصلح وجها داعيا للتخصيص فانه انما يصح هذا الوجه جعل المطلق
من حيث الاطلاق مقسما مع انه لا يصلح للمقسمية الا المطلق من حيث هو
الذي يصح فيه اسناد حكم فرد اليه دونه من حيث الاطلاق فالانقسام الى
البديهية والنظرية الذي هو حكم الحصولي الحادث الذي هو فرد لمطلق العلم من
حيث هو يسند اليه ايضا بناء على القاعدة المذكورة فلا حاجة الى التخصيص لانه
تخصيص من غير ضرورة داعية اليه ثم ان حاصل العلاوة يرجع الى ما اجاب
به الشارح بقوله لا حاجة اليه مع ان سوق الكلام ناطق على ان العلاوة جواب.
آخر بوجه التخصيص قال الشارح مع ان التعميم انسب بقواعد الفن لا يخفى
ما فيه فان التعميم عبارة عن تناول الحكم لكل فرد فرد وهو لا يمكن ههنا فان
الانقسام الى البديهية والنظرية لا يجري في كل فرد فرد من افراد العلم انما
يجري الحصولي الحادث فقط ولما لم يمكن التعميم ههنا كيف يمكن اخذه انسب
بقواعد الفن قوله ولانه يخرج عنها اي عن العبارة المشهورة التصديقات
الشرطيات الخ اعلم ان المحشي قد اورد دليلين اخرين من عند نفسه للعدول
عن تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الى اذعان
النسبة وبينها بقوله هذا حاصل ان المتبادر من ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه وهذه نسبة حملية فلا يكون الا في القضايا الحملية

فادراك

فادراك هذه النسبة الذي هو عبارة عن التصديق لا يكون الا تصديقا حمليا فلا
يكون التعريف المشهور جامعا لخروج التصديقات الشرطيات عنه لانها اما
متصلة او منفصلة وكل منهما لا يخلو اما ان يكون موجبة او سالبة ولا يتحقق في واحدة منهما
بل نسبة الاتصال وهي عبارة عن وجود نسبة على تقدير وجود نسبة اخرى او سلبها
الاولى يتحقق في المتصلة الموجبة والثانية في المتصلة السالبة او الانفصال
اي منافاة نسبة النسبة وهو يتحقق في المنفصلة الموجبة او سلبه وهو في المنفصلة
السالبة فاندفع ما قد يتوهم من انه تجويز ان يكون مرادهم من النسبة الواقعة في عبارتهم
المشهورة اعم من ان يكون شرطية او حملية فلا يخرج التصديق الشرطي عنها
لان النسبة وان كانت تعم الشرطية والحملية لكن المتبادر من العبارة المشهورة
ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه وهي نسبة حملية لا محالة فيخرج التصديقات الشرطيات
عنها النسبة باعتبار التبادر وتاملها بقوله ولانه يتوهم الخ حاصله انه على تقدير
ان يكون التصديق عبارة عن ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يتوهم منه
ان مفهوم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة جزء بمعنى القضية ومعتبر فيها والوجه
الذي قاله المحشي في حاشية المنهية من انهم قائلون بان التصديق هو ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فيكون هذه العبارة متعلقة للادراك التصديقي
وما يتعلق به التصديق داخل في القضية ولذا يقولون للقضية معلوما تصديقيا
فيتوهم منه انها معتبرة في معناه انتهى مع انه ليس كذلك اذ المعتبر فيه ليس الا

بسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة كيف لو لم يكن كذلك بل يكون جزءا او معتبر
فيه يلزم تحقق قضايا غير متناهية عند تحقق قضية واحدة كزيد قائم فان هذه القضية
على هذا التقدير مشتملة على مفهوم ان النسبة واقعة الذي هي قضية فيكون فيه هذا المفهوم
ايضا معتبرا ايضا على فرض كون المفهوم المذكور جزءا لكل قضية ثم ننتقل الى هذا المفهوم
المعتبر في زيد قائم وهكذا واعتبر مثل هذا في القضية السالبة ولما لم يلزم اختلال الاصطلاحات
المذكورة في الشرح والحاشية على توقف التصديق المذكور كما لا يخفى على المتدرب
بالاذعان النسبة عدل في تعريفه عن العبارة المشهورة الى هذا التعريف قوله
وربما يظن آه اعلم ان النسبة التامة الخبرية المأخوذة في القضية اذا حصلت
في الذهن لا تخلو اما ان يكون حصولها لا على وجه الحكاية عن نفس الامر اي بدون
اعتبار انها مطابقة لها او غير مطابقة لها بل باعتبار انها متصورة بين الموضوع
والموضوع والمحمول وهذا هو التخيل ولا تغيير بتصور الوقوع او اللاوقوع من غير
تردد وتجويز والمال واحد او على وجه الحكاية فان حدث في النفس حين
حصول هذه النسبة حالة فيها يعبر عنها بالانكار فهو التكذيب والا فاما ان تجويز
العقل ان يكون تلك النسبة مطابقة لنفس الامر او غير مطابقة لها تجويزا
فان فهو الشك او تجويز احدهما مرجوحا والآخر راجحا الاول الوهم والثاني
الظن اذا عرفت هذا فاعلم انه لما اجاب السيد ابو الفتح عن ايراد اورده
الشارح على توقف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة

من

من دخول التخيل او الشك والوهم في التصديق لان كل واحد منه ادراك لوقوع النسبة
او لا وقوعها مع انه خارج عنه بقوله ان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة ادراكه على وجه الاذعان كما يشعر به عنوان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
بخلاف قولهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها انتهى يعني ان الدليل الذي اورده
الشارح لدخول التخيل والشك والوهم في التعريف المشهور للتصديق بناء على ان
كل واحد منه ادراك لوقوع النسبة او لا وقوعها غير تام لما ادعاه فان تحقق
ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها لا يوجب تحقق ادراك ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة الذي هو معنى التصديق حتى يلزم منه دخول التخيل وعديله فيه فان
المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الادراك على وجه الاذعان
ولا تبادر في وقوع النسبة او لا وقوعها هذا الادراك من ادراك فكيف يستلزم ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها ح لادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فيه
المحشي بان ظن السيد من ان المتبادر من قولهم ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة الادراك على وجه الاذعان دون قولهم ادراك على وجه الاذعان دون
قولهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها مجرد ظن لا حجة له اذ ليس الفرق بين القولين
الا ان القول الاول مشتمل على حكم حملي والثاني على نسبة اضافية لكنه لا يوجب التفوق
فيهما بان يتبادر من الاول الاذعان دون الثاني ولا اعتبار للعنوان كما لا يخفى
عند من له طبع سليم والقول بان منشأ الظن لعله اخذ الاذعان في ادراك

ان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها الاخرى
كلام
نفعا لانه على هذا التقدير يكون اعتبار الاذعان في الاول من جهة الاصطلاح ولا
فيه بل في التبادر بالنظر الى المفهوم وظاهر ان مفهوميهما متساويان في التبادر
هذا توضيح كلام المحشي على طبق الى بعض الحواشي ولا يخفى ما فيه فانه على هذا يكون
معنى قول المحشي ولعل منشأ الظن آه ان السيد اخذ الاذعان في ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة من جهة الاصطلاح ولم يعتبره في ادراك وقوع
النسبة او لا وقوعها مع انه لم يعتبر السيد الاذعان في الاول الا من جهة التبادر
كما ينادي عليه العبارة المنقولة منه ويمكن ان توضح كلام المحشي وقد يظن آه بانه
قد يجاب عن ايراد الشارح بدخول التخييل والشك والوهم في تعريف التصديق
بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بناء على تحقق ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها في كل واحد واحد منه بان تحقق ادراك بوقوع النسبة او لا وقوعها
لا يستلزم تحقق ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذي هو تعريف للتصديق
حتى يلزم فيه ولما كان هذا المنع بظاهره فاسدا لانه بما صدق على التخييل و
الشك والوهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وجب ان يصدق عليه ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بينهما في المآل وجهه المحشي بقوله
ولعل منشأ الظن آه حاصله ان المجيب لما اعتبر الاذعان في ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة دون وقوع النسبة او لا وقوعها منع صدق ادراك

ان

ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذي هو تعريف للتصديق على التخييل وعلله
بعدم الاذعان فيها دون وقوع النسبة او لا وقوعها بهذا القدر وان تم الجواب
فلا حاجة الى قوله والا فلا فرق بينهما الا انه انما اورده دفعا لما وجه السيد الجواب
من ان الفرق بين ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبين وقوع النسبة
او لا وقوعها انما باعتبار التبادر زمان المتبادر في الاول الادراك على وجه الاذعان او
دون الثاني فلا يدخل التخييل ونحوه فيه بان الفرق بين العبارتين المذكورتين باعتبار
اعتبار الاذعان في احديهما دون الاخرى انما هو بحسب الاصطلاح دون التبادر
فانهما سيان من جهته فان قلت ما الوجه في اعتبار الاذعان في ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة دون وقوع النسبة او لا وقوعها قلت انهم يعبرون
بقولهم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة عن النسبة التامة الخبرية التي يتعلق
بها الاذعان فادراكها لا يكون الا ادراكا على وجه الاذعان فيكون قولهم
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اصطلاحا على اعتبار الاذعان دون وقوع
النسبة او لا وقوعها فانهم لا يعبرون به عن النسبة التامة الخبرية بل بالنسبة
مطلقا فتامل وهذه فائدة جليلة يجب التنبه عليها وهي ان الحاجة لدفع ايراد الشارح
انما هو على رأي القدماء القائلين بتثبيت اجزاء القضية فان التخييل ونحوه لما كان
عندهم تتعلق بالنسبة التامة الخبرية ورد عليهم انه يلزم من هذا ان يكون تصديقا
تصديق تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة عليه مع انه

ليس بتصديق فيحتاج الى الدفع دون المتاخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية فان
التخييل والشك عندهم انما يتعلق بالنسبة التقييدية دون النسبة التامة الخبرية حتى
يلزم منه صدق تعريف التصديق عليه فيحتاج الى دفعه قوله والاذعان المراد به الجزم
وهو ينقسم الى اقسام لانه اما ان يطابق الواقع فاما ان يزول بتشكيك المشكك
فيسمى تقليدا او لا يزول فيسمى يقينا او لا يطابق الواقع فيسمى جهلا مركبا قوله من لواحق
الصورة العلمية وليست من قبيل الادراك اعلم انهم قد اختلفوا في ان الشك والاذعان
وامثالهما من الادراكات او من توابعها والظاهر ان هذا النزاع لفظي فان من قال
ان العلم حالة مغايرة للمعلوم ومبدأ للانكشاف فربما يسمى بالحالة الادراكية ذهب
الى ان الاذعان ونحوه ادراك النسبة لانه عبارة عن غاية الانكشاف ولا ريب في حصوله
في الاذعان ونحوه فان الاذعان بالنسبة اي الجزم بها مبدأ للانكشاف القوي
بها بحيث لا يحتمل النقيض والشك مبدأ للانكشاف فيها بحيث يحتمل الطرفين على التساوي
والوهم مبدأ للانكشاف احتمال مرجوح والظن لراجح ومن قال انه عين المعلوم عينيته
بالذات تغايره بالصورة الحاصلة عند العقل ذهب الى انها من لواحق الصورة
العلمية لا من قبيل الادراك وهذا هو الذي اختاره جدي واستادي واستادي كمال
المحققين قدس سره حيث قال اعلم ان الاذعان كيفية اخرى غير الكيفية الادراكية
وليس عين الادراك بل يعرض بعد الادراك كما قال البعض وهو الحق لان الادراك
والعلم عبارة عن مبدأ الانكشاف فيه كما يظهر بالرجوع الى الوجدان كيف ولو كان

الاذعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك يجب ان يكون عين
المدرك كما ان لا تغاير بينهما الا بحسب الحصول والقيام على ما عرفت فالمذعن اي متعلق
الاذعان اما النسبة كما هو المشهور او القضية المحكية وهو الحق عند محققيهم يجب ان
يكون متحدا مع الكيفية الاذعانية التي هي الادراك بعينها وذلك باطل لان حصول
القضية والنسبة في الذهن وقيامها بالذهن قد يفارق الكيفية الاذعانية وعلى تقدير
كونها ادراكا يجب ان يكون القضية او النسبة من حيث القيام هي الاذعان ولا يصح
التفارق وكذلك حال الشك والوهم فانهما كالكيفية الاذعانية تفارقان القضية والنسبة
مع اعتبار قيامها واعتبار القيام يوجب الادراك ولا يوجب تلك الثلث وهي
غيرها ضرورة فالاذعان وعديلاه على زعمهم اما عين الكيفية الادراكية العلمية او غيرها
كما ذكره وعلى الثاني لا يصح التقسيم او على الاول محصل التقسيم المصرح ان الادراك
الكاشف اما ادراك النسبة فتصديق تعرف عليه مآثره وعلى تقدير التصديق بادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة اولا ثم الاذعان وان كان ادراكا لكنه اخص لانه
ادراك جازم فلنا الجزم نفسه هو الاذعان فيرجع التقسيم الى ان الادراك والكاشف
ادراكا ساذجا او ادراكا معه تصديق فالقسمان هما الادراكان المقيدان والجزم والاذعان
والتصديق عبارات مترادفة والحد وهو الكيفية الاخرى المقارنة للادراك كما مر
والحاصل ان الاذعان اما عبارة عن الادراك مع الجزم كما قلتم فقد تقسيم المص
رح ويرجع الى تقسيم المرتبط او عبارة عن نفس الادراك فيلزم ما يلزم على

تفسير التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة انتهى قوله قدس سره كيف
ولو كان الاذعان عين نفس الادراك فيلزم ما يلزم على تفسير التصديق بادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة انتهى قوله قدس سره كيف ولو كان الاذعان عين
الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك آه وما اعترض عليه من انه لقائل
ان يقول ان اتحاد العلم والمعلوم مختص بالعلم الحصولي فيجوز ان يكون العلم التصديقي
مغايرا لمعلومه ففيه ان جنبة الادراك في جميع الادراكات واحدة فما الوجه في
ان يكون الادراك التصوري متحدا مع معلومه دون التصديقي ثم ما اعترض هذا
المعترض على قول المحقق قدس سره فالمذعن آه عن ان هذا انما لبعد ان
التصديق ليس ادراكا للنسبة او القضية ولا بعد ان التصديق ليس من جنس
الادراك ففيه ان قوله ولا بعد آه ممنوع اذ حاصل ان ان التصديق لو كان ادراكا
كان له مدرك البتة فيتعلق به ومتعلقه لا يخلو اما ان يكون النسبة او القضية المحللة او صورة
الموضوع والمحمول حال النسبة الرابطة بينهما او المجموع المركب من صورة الموضوع والمحمول
الملحوظين باللحاظ الاستقلالي والنسبة الرابطة الغير المستقلة واما المحكي عنه
كل تقدير فيكون متحدا مع التصديق الذي فرض كونه علما غير مفارق بناء على
اتحاد العلم والمعلوم مع انه باطل اذ كثيرا ما يقع التفارق بينهما ولعل منشاء
الاعتراض الثاني فهم المعترض من قول المحقق قدس سره الكفار متعلقة التصديق
في النسبة والقضية المحللة حيث وارد بينهما مع ان ذكر المحقق بينهما ليس للانحصار بل

سبيل

سبيل الاتفاق ويستدل على المطلب من كون الشك ونحوه من لواحق الادراك
بانه لو كان ادراكا وعلما لكان متحدا مع معلومه الذي هي النسبة او غيرها بناء
على اتحاد العلم مع المعلوم فيلزم فيه ان يكون شيء واحد هو متعلق التصديق
متحدا بالذات مع امور متخالفة الحقائق تارة مع الاذعان مثلا حين تحققه وتارة
مع الشك عند زوال الاذعان وحصوله عقيبه وهكذا حال الوهم والظن ونحوهما
ويمكن ان يستدل عليه بشيئين لا دخل فيهما لكون العلم متحدا مع معلومه
احدهما انا اذا شككنا في النسبة ثم اذعنا بها فلا يخلو اما ان يكون الشك
باقيا حالة الاذعان فيلزم ان يكون شيء واحد مشكوكا مذعونا معا او زا
ئلا فما سبب الزوال فان الالتفات الى النسبة والطرفين باقية الى هذا
الان كما كانت ومن البين ان الادراك يكون باقيا ما دام الالتفات
الى مدركه بالفتح باقيا فكيف وهكذا حال الظن ونحوه وفيه ما فيه وثانيهما
انه لما كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل يكون الشك
ونحوه من لواحقه لانه من البين ليس عين الصورة الحاصلة بل يحصل بعدها و
لا يذهب عليك ان مرادهم من الصورة المأخوذة في تفسير العلم الشيء الحاضر
ولا شك في صورة الاذعان ونحوه عند العقل ولكن الحضور بواسطة النسبة
فيكون علما البتة لانه ما اعتبر في تعريفه حضور الشيء بلا واسطة فتامل قوله قدس
سره وعلى الثاني لا يصح التقسيم اي تقسيم المصنف بان العلم ان كان اذعانا

للتسمية تصديق والا فتصور لانه دال على ان التصديق قسم من العلم مع انه
غير الكيفية الادراكية العلمية قوله ساذج اي هو موسايد قوله وتصور معه
تصديق وهذا هو كل انها بذر ووجه التأييد انه لما وقع في هذا القول فقط مع وهو
نقيض التغاير بين المعنيين يجب ان يكون التصديق متغايرا للتصور الذي هو مراد ف
للعلم فلم يكن ح قبيل الادراك لكن لما كان يحصل بعد التصور صار من لواحقه
قوله والتحقيق في المقام آه المقصود من هذا الكلام دفع التدافع الواقع في عباراتهم
في تقسيم العلم حيث قسمه بعضهم بانه اما تصور معه تصديق وقسمه بعضهم بانه اما تصور
او تصديق فان الكلام الاول دال على ان التصديق من لواحق الادراك والثاني دال
على انه ادراك وتقرير الدفع ان التصديق يطلق على معنيين حقيقي ومجازي الاول
الكيفية الاذعانية والثاني المتكيف بهذه الكيفية اي المصدق به من حيث
هو مصدق به يعني ما تعلق به التصديق وهي القضية مثلا فمن قسم العلم بالطريق
الاول اراد بالتصديق معناه الاول فيكون من لواحق الادراك ومن قسمه
بالطريق الثاني وهذا هو المشهور اراد به المعنى الثاني فيكون من قبيل الادراك
فاندفع التدافع لان التقسيم المعتبر المشهور مبني على حمل التصديق على معناه
المجازي والتقسيم المشهور مبني على حمله على المعنى الحقيقي قال جدي واستاذ استاد
كمال الملة والدين قدس سره لا يخفى عليك ان ما ذكره مناقشة وهي ان المصدق
به بما هو مصدق به ليس الا القضية وهي ليست من قبيل الادراك بل من المدركات

الا انه

الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة انتهى قوله قدس سره الا انه توسع نظرا الى
الاتحاد حقيقة اي المجاز الادراك مع الحقيقة حقيقة فالحاصل انه لما تعلق
الادراك بالقضية صارت القضية مدركة فيصح اطلاق الادراك عليها ايضا لكن تجوزا
ومجازا بناء على الاتحاد الادراك مع المدرك والا فالحقيقة ليست القضية الا مدركة
لا ادراكا ويمكن دفع التدافع بوجه آخر يستنبط مما حررناه سابقا من ان النزاع
في كون التصديق وغيره نوعا من العلم او من لواحقه نزاع لفظي هو انه من قسم العلم
الى تصور ساذج وتصور معه تصديق فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند
العقل ولا شك ان التصديق ح لا يكون من قبيل الادراك لانه ليس عينها بل من لواحقه
لانه يحصل بعد حصول صورة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية ومن قسمه
الى تصور وتصديق فسره بالحالة الادراكية ولا ريب في ان التصديق ح يكون
من الادراك لا من لواحقه فتامل قال الشارح وفي هذا اي في هذا العدول او
في هذا التقسيم تنبيه لما قيل آن في الشق الثاني اشارة الى التحقيق الثاني
كما ان الاشارة الى التحقيق الاول في الشق الاول كذا قال الفاضل اليزدي
قوله وايضا اشارة الى ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي اي
بالمعنى الثاني الذي بينه المحشي لان المص جعل التصديق المنطقي عين
اذعان النسبة التامة الخبرية ولا معنى لهذا الاذعان الا ان التصديق بان
المحمول ثابت للموضوع الذي هو تصديق لغوي بالمعنى الثاني قوله على ما يظهر من

كلام الشيخ في الحكمة العلائية حيث قال منها دانستن دو گونه بود يكي اندر رسيدن
وان را بپارسی تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا بپارسی تصديق همی خوانند قوله
كالعلامة الشيرازي في درة التاج حيث قال فيها مراد از تصديق وتكذيب
معنى لغوى ايشان است قوله والمص في شرح المقاصد حيث قال فيه التصديق
المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوى قوله وبيانه آه تفصيل
الكلام ان التصديق في اللغة معنيين احدهما ما هو وصف للقضية حيث يقال ان هذه
القضية صادقة وهو عبارة عن الاخبار القضية مطابقة بالواقع فهذا التوصيف توصيف
للشي بحال المتعلق والتصديق في اللغة ثلث معان بوجه من معنى الصدق اولها
ماخوذ من الصدق بالمعنى الاول فيكون عبارة عن الاذعان بان معنى القضية صادق
مطابق للواقع ويعبر عنه في الفارسية براست داشتن وصادق داشتن وقد يعبر عنه
براست دانستن وصادق دانستن والمآل واحد وثانيها ماخوذ من هذا المعنى فيكون
عبارة عن الاذعان بمعنى القضية اى الاذعان بان المحمول ثابت للموضوع في الواقع
ويعبر عنه في الواقع ويعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا في التصديق
الحملي الموجب وقس على هذا حال الحملي السلبي والتصديق الشرطي والتصديق بهذا
المعنى يعبر التصديق المنطقي او المنطقي او المنطقيون انما يتكلمون عنه فالفرق
بين المعنيين ان الاذعان في الاول متعلق بالقطعية التي هو موضوع هذه القضية
ومحمولها ضد هذا وفي الثاني بنفس القضية واليه اشار المحشي بقوله وهو

تحص

تحصيل قبل حصول المعنى الاول بحمل القضية الواقعة في قوله على القضية بحسب المتعلق
فالحاصل ان حصول التصديق بالمعنى الثاني بالفتح قبل حصوله بالمعنى الاول باعتبار
المتعلق يعني يكون حصول متعلق التصديق بالمعنى الثاني مقدما على حصول
متعلق التصديق بالمعنى الاول بناء على متعلق التصديق بالمعنى الثاني نفس
ثبوت المحمول للموضوع وهو جزء لكون القضية مطابقا للواقع الذي هو متعلق
للتصديق بالمعنى الاول وحصول الجزء يكون مقدما على حصول الكل وبالفهم
من كلام البعض ان الفرق بين المعنيين بوجهين اشار الى احدهما في ضمن
تفسيرهما من ان الفرق بينهما بحسب المتعلق والثاني بقوله وهو يحصل آه وحاصله انه
لما كان حصول التصديق بالمعنى الثاني مقدما على حصوله بالمعنى الاول كانا متغايرين
قطعا ففيه انه هذا لا يصح حمل المحشي لما خوذ به المعنى الثاني التصديق من المعنى
الاول له فانه من البين انه لا بد ان يوجد الماخوذ فيه اولا والماخوذ ثانيا وهذه
ليس كذلك اذ قد يحصل المعنى الثاني للتصديق بدون حصول المعنى الاول وثانيه
قد يلاحظ معنى القضية اجمالا ويذعن بانه ثم يحكم على القضية بانها مطابقة
للواقع ويذعن بها قال جدي واستاد استادي كمال المحققين قدس سره وجعل
المعنى الاول مع كونه عبارة عن الاذعان بصدق القضية ماخوذا عن الصدق
بمعنى وصف القضية بعيد لا وجه له فان ضابطة اللغة على ما لا بد منها آه تجعله
المعاني الثلث نعوته لا لقضية وما قيل ان خاصية باب التفعيل الانتساب

الى المأخذ فيستفاد منه هذا المعنى عجيب فان الانتساب معناه النسبة اليه كما في فسقته
اي نسبته الى الفسق وهو غير الاذعان بالفسق فان النسبة بالكلام لا بالاذعان
وما قال ان المعنى الثاني ماخوذ من الاول لعله اراد به التجريد والا فلا حاجة اليه انتهى
قوله قدس سره وما قيل آه القايل المحشي المدقق حيث قال في منهيته على شرح الرسالة
القطبية المعمولة في التصور والتصديق وبعد وجهه ان التصديق من باب التفعيل
ومن خواصه النسبة الى المأخذ فمعنى صدقت القول نسبته الى الصدق فكان معنى
اللفظ في الاصل صادق دانستن وراست دانستن وفي المعنى الثاني الا انه تلك
النسبة ففيه تعبير عنه بنقصان فاطلاقه على الثاني من جهة انه ماخوذ عنه وهو نحو من
الاشتقاق كما بين في موضعه فيكون التصديق بالمعنى الثاني ماخوذا اليه بالمعنى
الاول اصالة ولما كان المعنى الاول ماخوذا من الصدق الذي هو وصف القول كان
المعنى الثاني ماخوذا منه ثانيا وبالواسطة انتهى قوله قدس سره فان النسبة بالكلام
لا بالاذعان فيه ان النسبة المعتبرة في حاصل باب التفعيل ليست مخصوصة بالكلام
بل اعم منه ومن فعل القلب ولا شك ان الاذعان فعل القلب فيصح به النسبة
فيصح ان يراد من التصديق النسبة الى الصدق بالاذعان به قوله قدس
سره وما قال ان المعنى الثاني ماخوذ من الاول لعله اراد به التجريد هذا
هو الذي عبر المحشي في المنهية المذكورة بقوله ففيه تعبير عنه بنقصان ومن ثم
ظهر وجه تقديم المعنى الاول للتصديق على معناه الثاني في ذكر لان الاسبق

ان يذكر

يذكر الماخوذ متاخرا عما اخذ منه وانهما ماخوذ من الصدق بالمعنى الثاني فيكون
التصديق عبارة عن الاذعان بان قايل هذه القضية مخبر عن قضية مطابقة للواقع
ويعبر عنه في الفارسية براست كو دانستن وحق كو دانستن وقد يعبر عنه براست
كو دانستن وحق كو دانستن والمال واحد قال المحشي في الحاشية المنهية وقد خفي
الفرق بين هذه المعاني على الجمهور حتى ان المص في شرح المقاصد لم يفرق بين المعنى
الثاني والثالث وفرق بينهما وبين المعنى الاول لا على ما ينبغي حيث قال التصديق
المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وراست كو
دانستن اذا اضيف الى الحاكم وراست دانستن وحق دانستن اذا اضيف الى
الحكم
الحاكم انتهى قوله فيهما لم يفرق بين المعنى الثاني والثالث لان الفرق بين المعاني
الثلث للتصديق انما هو باعتبار الاضافة والتعلق كما عرفت من ان المعنى الاول
مضاف الى صدق القضية والثاني الى نفس الحكم اي معنى القضية والثالث الى
الحاكم فلما جعل المص في شرح المقاصد گرويدن وباور كردن الذي يعبر به عن المعنى
الثاني وراست كو دانستن الذي يعبر به عن المعنى الثالث مضافين الى الحاكم
جعل متعلقهما واحدا فلم يبق بينهما فرق الا ان يقال ان قول المص اذا اضيف
الى الحاكم متعلق بقوله وراست كو دانستن فقط فيكون بينهما فرق البتة لانه
يكون حاصل قوله والتصديق المعتبر الى الايمان آه انه يعتبر فيه تصديقان تصديق
نفس الحكم الذي اخبر به الله تعالى او رسوله صلى الله عليه وسلم ويعبر عنه في

الفارسية بگرويدن وباور كردن وتصديق المخبر باخباره ويعبر عنه بالفارسية
براست گو داشتن قوله وفرق بينهما اي بين المعنى الثاني والثالث وبين المعنى
الاول لا على ما ينبغي لانه اضاف راست داشتن وحق داشتن الذي يعبر به عن
المعنى الاول الى الحكم مع انه لا انصاف اليه بل الى صدق القضية الا ان يراد بالحكم
في قول المص صدق القضية فانه قد يطلق عليه الحكم قوله ولهذا المحقق يعني بقوله
وهذا المعنى هو التصديق المنطقي وهو يحصل قبل المعنى الاول لسقط المنافاة اه
وجه المنافاة بين القولين ظاهر فان القول الاول اي ان التصديق المنطقي هو
التصديق اللغوي بل صراحة على اتحاد التصديق المنطقي بالتصديق اللغوي وقولهم
الثاني التصديق المنطقي هو التصديق الاول والتصديق اللغوي تصديق بان
يدل على تغاير التصديق المنطقي بالتصديق اللغوي فان التصديق بالمعنى الاول
اي الاذعان بصدق القضية لما كان مغايرا للتصديق بالمعنى الثاني اي
الاذعان بمعنى القضية لكون التصديق المنطقي الذي حكموا بعينه للتصديق الاول
في هذا القول مغايرا للتصديق اللغوي الذي حكموا في هذا القول بعينه للتصديق
الثاني لان التغاير بين الشيئين يستلزم تغاير عينيهما والا لم يبق العينية ووجه
سقوط المنافاة ان مرادهم من التصديق اللغوي والتصديق الاول الذين
حكموا بعينيهما مع التصديق المنطقي امر واحد وهو التصديق بان المحمول ثابت
للموضوع لكن لما كان له حيثيتان حيثية الحصول في الذهن بحسب المتعلق وهو

وهو بهذه الجهة يكون متقدما على الاذعان بصدق القضية فاطلقوا عليه الاول نظرا
الى انه اول بحسب المرتبة وجعله الماخوذ فيه من هذا المعنى والماخوذ يكون متاخرا
عن الماخوذ منه فذكروه في العبارة والنظم بعده فاطلقوا عليه الثاني نظرا
الى اللفظ والعبارة لا ما يتبادر من سوق الكلام من ان المراد بالاول ما هو المذكور
في العبارة اولا وهو الاذعان بصدق القضية حتى يلزم منه المنافاة قوله
وبهذا اي بما ثبت ان التصديق اذعان قوله ليس على ما ينبغي كيف والتكذيب
ليس باذعان لانه يعبر عنه في الفارسية مقبول نا كردن ونا باور داشتن وان
قيل الاذعان لا يقتضي ان التكذيب اذا تعلق بالقضية الموجبة يقال لها المكذب
به والتصديق اذا تعلق بها المصدق به والمكذب به ليس عين المصدق به
كذا قال المحشي في شرحه الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق ايضا
قال فيه اما ان كنت فليس في طرفيه تصديق اصلا واما الانكار ففي طرفه المخالف
بعد توجه النفس اليه لان الانكار شيء يستلزم الاقرار بطرفه بعد التوجه اليه
وهو ليس عين التصديق بالقضية السالبة لان الانكار والتكذيب في القضية
الموجبة هو ان يعتبر القضية الموجبة غير مطابق للواقع والتصديق في القضية
السالبة هو ان يحصل في الذهن ان معنى القضية السالبة مطابق للواقع
فالانكار ليس عين الاذعان وان كان مستلزما له انتهى ومن هذا القول للمحشي
ظهر وجه قوله لا على ما ينبغي ودون لا يصح هو ان الحكم بالعينية على سبيل المسامحة

والمنافعة صحيح باعتبار التلازم فان تكذيب كل من الطرفين يستلزم تصديق الآخر
وكذا التصديق به يستلزم تكذيب الآخر قوله وقد صرح المصنف وغيره بان الانكار
انما هو من قبيل التصور دون التصديق لا بد يكون ان التكذيب ليس باذعان و
تصديق وانما قال من قبيل التصور دون التصور لان التصور يكون ناشئا الا
تكاف والانكار لما لم يكن ناشئا انه فكيف يكون تصورا حقيقة نعم انه من قبيله
بمعنى انه من توابعه ولواحقه ويحصل بعده لانه عبارة عن حدوث حالة في النفس
بعد تصور الموضوع والمحمول وينبغي ان يعلم انه كما ان للصدق معنيان والتصديق
ثلث معان فكذلك للكذب المقابل للصدق معنيين وللتكذيب والانكار المقابل للتصديق
ثلث معان فعليك بالتامل الصادق قوله متعلق بمغاير للتصور لا لاعتبار المتعلق
هكذا وقع في بعض النسخ اعلم انه لما تفهم من كلام السيد الى الفتح ان قول الشارح
كما يشهد به الوجدان متعلق بقوله لا باعتبار المتعلق حيث حمل في تعليقاته
على حاشيته المتعلقة على هذا الشرح التغاير الذاتي بين التصور والتصديق
الذي وقع في كلام الشارح مقابلا للتغاير بحسب المتعلق على ان المراد منه ما هو
مقابل للتغاير بحسب المتعلق كما يشهد به الوجدان بمعنى ان ليس التغاير
بين التصور والتصديق تغايرا بحسب المتعلق وان تحققت المغايرة بينهما بحسب
الاعتبار لدفع الابطال الذي سيجئ بيانه من انه اذا تعلق التصور بالتصديق
يكون التصور بالتصديق يكون التصور علما والتصديق معلوما فيلزم اتحادهما،

اذا العلم

اذا العلم والمعلوم يكونان متحدين بالذات مع انهم قائلون بالتغاير الذاتي بين
التصور والتصديق بان العلم والمعلوم وان يكونا متحدين بالذات لكنهما متغاير
ان بالاعتبار فان في مرتبة العلم يلاحظ العوارض الذهنية دون المعلوم ولا شك
في تحقق هذا التغاير بين التصور الذي هو علم تقدير تعلقه بالتصديق وبين
التصديق الذي هو معلوم ومرادهم من التغاير الذاتي بين التصور والتصديق
ليس الا هذا التغاير الاعتباري ودفعه المحشي وقوله هذا حاصل ان قول المص العلم
ان كان اذعانا للنسبة فتصديق لما دل صراحة على ان التصور مغاير للتصديق
مغايرة نوعية لانه جعل التصديق نفس الاذعان وهو مغاير بالنوع للتصور قطعا
لابد ان يراد بالمغايرة الذاتية التي وقعت في كلام الشارح المغايرة النوعية
لا مقابل التغاير الذي يكون بحسب المتعلق ليكون كلام الشارح منطبقا على ما دل
عليه قول المص فيجب القول بان قول الشارح كما يشهد به الوجدان السليم
متعلق لمغاير للتصور لا بقوله لا باعتبار المتعلق كما فهمه السيد والا لم تفهم المغايرة
النوعية التي هو المقصود وطريق دفع الاشكال ليس منحصرا في الارادة من دفع
المغايرة بين التصور والتصديق المغايرة التي هي مقابلة للمغايرة بحسب المتعلق
لانه يندفع بوجه آخر وهو الذي سنوضحه عن قريب ان شاء الله تعالى اذ الشرح
دفع بدون تفطن الى التانية في قوله لا لا باعتبار المتعلق فعلى هذا يكون مقصود
المحشي من قوله دفع ما عسى ان يتوهم ان قوله كما يشهد به الوجدان السليم

الحاصل
متعلق بقوله باعتبار المتعلق بانه ليس متعلقا به بل بقوله مغاير للتصور والا يكون
ان اختلاف التصور والتصديق باعتبار المتعلق مما شهد به الوجدان السليم
مع ان الامر ليس كذلك ثم اشار الى الفتح بقوله والمراد بالمغايرة آه وبالجملة
يكون غرض المحشي على النسخة الاولى من قوله متعلق الى قوله ظاهره الرد على قول السيد
الفتح وعلى النسخة الثانية من قوله متعلق بمغاير للتصور لا باعتبار المتعلق الرد على
التوهم المذكور ومن قوله والمراد آه الرد على قول السيد قوله ولك ان تقول آه استدلال
على ان التغاير بين التصور والتصديق تغاير نوعي وابطال لما زعم البعض من انهما
متحدان بالذات ومتغايران بحسب التعلق حاصله انا نعلم قطعا ان للتصديق متعلقا
خاصا لا يتعلق التصديق الا به سواء كان النسبة بانه جزئية او قضية محلية والموضوع
والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما او المحكي عنه على اختلاف الآراء وللتصور لازم
خاص هو ان متعلقه ليس كذلك فان متعلقه اما ان يكون اعم من متعلق التصديق
كما هو عند القدماء القائلين بتثليث اجزاء القضية بناء على انه يتعلق بكل شيء حتى
نفسه ونقيضه انفرادا ومباين له كما هو عند المتاخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية
فان التصور عندهم لا يتعلق بما يتعلق به التصديق بل بما عداه واحدا كان او متعددا
بدون النسبة او معها التقييدية او انشائية ولما كان كذلك لا بد ان يكون التصور
والتصديق نوعين متباينين مختلفين بالذات لان اختلاف اللوازم يستلزم
اختلاف الملزومات ولا يلزم الانفكاك بين اللوازم والملزومات فالقول

باتحاد

باتحادهما بحسب الذات ينافي القول بتغايرهما بحسب التعلق الذي هو لازم لهما لان اتحاد
الملزوم ينافي اختلاف اللوازم فلو لم يكن بين التصور والتصديق تغاير نوعي
واختلاف بحسب الذات بل اتحاد بحسب الذات وتغاير بحسب المتعلق يلزم
القول بالمنافاة فتبين لان اتحاد الملزوم يستلزم اتحاد اللازم واختلاف اللازم
يستلزم اختلاف الملزوم انتهى توضيح كلام المحشي وانما عدلنا عما قيل في وجه
استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات من امتناع استناد الامور
مختلفة الى مؤثر واحد واللوازم من آثار الملزومات المقتضية لها اما لمهيتها من
حيث هي هي كما هو مختار الشيخ الرئيس او مع اعتبار الوجود المطلق كما في لوازم
المهية عند المتاخرين ومنهم المحشي والشارح او خصوصا كما في اللوازم العينية
والذهنية انتهى الى قولنا ولا يلزم الانفكاك بين اللوازم والملزومات لوجوه
منها ان مرادهم من اختلاف اللوازم الذي يستلزم اختلاف الملزومات
ان ما هو لازم لشيء لا يكون لازما للآخر لا ما فهمه ذلك القائل من كون اللوازم
متعددة في انفسها والا يلزم ان لا يتعدد اللوازم لملزوم واحد ايضا لتعين
ما ذكره من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومنها ان قول القائل مبني على
كون اللوازم معلولا للملزومات مع ان الحق خلافه وهو ان اللوازم مجعولة بجعل
المفارق لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف وبهذا يندفع ما قال بذا اتقانا
نبأ من ان دلالة وحدة اللوازم واختلافها على وحدة الملزومات واختلافها دلالة

الدليل الآني ودلالة وحدة الملزومات واختلافها دلالة الدليل اللمي لاتساع
تعدد العلل المستقلة بمعلول واحد انتهى لان الملزومات ليست علة للوازم حتى
يصح قول القائل ان دلالة الملزومات على اللوازم دلالة لمية وبالعكس آنية وما
ان قول القائل من استناد الامور المختلفة الى موثر واحد انما يصح اذا لم تغير مع
الموثر الواحد حيثيات لا مطلقا فح لو اعتبر معه جهات مختلفة متعددة لا امتناع في
صدور الامور المختلفة منه فتامل وبعد لا يخفى على المتدرب من الاختلال في الاستدلال
وهو ان استلزام اختلاف اللوازم لاختلاف الملزومات بالذات انما هو على
تقدير ان يكون اللوازم لوازم نفس الماهية دون ما اذا كانت لوازم الصنف الذي
هو عبارة عن ماهية كلية تغير معها صفة عرضية الا ترى ان السواد لازم للزنجي دا والبياض
للرومي مع ان الزنجي والرومي ليسا مختلفين حقيقة وماهية فح لقائل ان يقول
انا لا نسلم ان تعلق التصور والتصديق لازم لماهيتهما حتى يوجب اختلافه اختلافهما
بالنوعية لم لا يجوز ان يكون لازما صنفيا فكيف يوجب ح اختلاف ماهيتهما حقيقة
والقول بان التصور والتصديق ليسا صنفين ح اختلاف ماهيته حقيقة والقول
بان التصور والتصديق ليسا صنفين من الادراك لان الصنف ماهية اعتبارية
وهما من الموجودات الخارجية فكيف يكونان صنفين لان الاعتبارية تنافي الموجودية
الخارجية قول لا يعبا به لان موجودية التصور والتصديق بالوجود الخارجي انما هي
بالمعنى الاعم الذي اختير عند المحشي دون المعنى الاخص والاعتبارية انما تنافي

الخارجية

الخارجية بهذا المعنى دون الاول فلا منافاة فح في ان يكونا موجودين خارجيين
بالمعنى الاول مع كونهما صنفين ودعوى البديهة بانا لم نلتفت الى حقيقة التصور
والتصديق ولو بالوجه فنحكم على ذي الوجه اعني التصور والتصديق حكما بديهيا
بانهما متباينان تباينا ذاتيا اي نوعيا كما نحكم على حقيقة السواد والبياض بانهما
متباينان والا لم يحصل كنههما في الذهن فان الالتفات اليهما بالوجه يكفي الحكم
التباين النوعي لا يسلمها الخصم قوله وهذه اشكال مشهور اه هذا شبهة اوردها
المتأخرين القايلون بان الفرق بين التصور بحسب المتعلق دون الذات على المتأخرون
القدماء القايلين بالتغاير النوعي بينهما بالدليل الذي اورده المحشي بقوله ذلك
ان يقول آه حاصلها انه انكم لما اعترفتم في الدليل ان التصور يتعلق بكل شيء فيجوز ان
يتعلق به التصديق اي المصدق به فاذا تعلق التصور والتصديق به يكون كل منهما
متحدا مع الآخر بناء على ان المصدق به يكون معلوما بهذين العلمين والعلم يكون
متحدا مع المعلوم بالذات فيكون التصور متحدا مع التصديق لان التصديق
متحد مع المصدق به وهو متحد بالتصور ومتحد المتحد بشيء يكون متحدا به مع انكم قائلون
بالمغايرة النوعية بين التصور والتصديق وهل هذا الا اجتماع المتنافيين وقد
تقرر الاشكال بالنظر الى نفس التصديق بانا اذا تصورنا التصديق بناء على
ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بالتصديق ايضا فالتصديق ح يكون معلوما
والتصور علما فيكون التصور متحدا مع التصديق بالذات وان العلم يكون متحدا مع

المعلوم بالذات مع انهما متغايران عندكم واتحاد حقيقة لا يقال ان التصديق من
صفات النفس فكيف يتعلق به التصور الذي هو علم حصولي لان العلم المتعلق بالنفس
وصفاتها حضوري لانا نقول ان المراد بنفس التصديق ح حقيقة لا انه تصديق
الخاص القائم بالنفس وليس من صفات النفس الا الثاني دون الاول فيكون
علم الاول ح علماً حصولياً والثاني ربا قوله والجواب عنه اه توضيحه ان العلم يطلق
على معنيين الحالة الادراكية التي هي علم حقيقة كما مر وما يصدق هي عليه اي الصورة
العلمية وبهذا المعنى الاخير سموا باتحاده مع المعلوم دون الاول والتصور
والتصديق ح قسمين للعلم الا بالمعنى الاول دون الثاني فيكون التصور ح
عبارة عن الحالة الادراكية المخصوصة لا عن الصورة العلمية المخصوصة وكذا ا
التصديق والحالتان متباينان بالذات فلا يلزم اه حين تعلق التصور بما يتعلق
به التصديق ان يكونا متحدين بالذات بالتقرير الذي ذكره المعترض لان التصور
الذي هو قسم للتصديق ومغاير له بالنوع قسم للعلم بالمعنى الاول وهو لا يتحد مع معلومه
وكذا التصديق بل يلزم من اتحاد العلم بالمعلوم اتحاد التصور والتصديق نوعاً من
جهة ان يتحد المتحد لشيء يكون متحداً به بل غاية ما لزم منه اه تعلق احدى الحالتين
بما هو المصدق به فاندفع الاشكال المشهور وكذا الاشكال الذي قرراه
لانه لا يلزم من تعلق التصور بنفس التصديق اتحادهما نوعاً بناء على اتحاد
العلم والمعلوم فان التصور الذي هو نوع متغاير للتصديق عبارة عن الحالة

الادراكية

الادراكية المخصوصة وهي لا تتحد مع معلومها اي التصديق حتى يلزم منه ان
يتحد التصور بمعلومه الذي هو التصديق بل غاية ما لزم اه تعلق احدى الحالتين
بالاخرى ولا شناعة فيه ويمكن الجواب عن الاشكالين بحيث يجري على كل
تقدير سواء جعل التصور والتصديق قسمين للحالة الادراكية او الصورة العلمية
اما عن الاشكال الاول فلا نمنع التصديق بالمصدق به بناء على اتحاد العلم بالمعلوم
بوجهين احدهما ان حكمهم باتحاد العلم بالمعلوم انما هو في العلم التصوري دون التصديقي
فلا يتحد التصديق بالمصدق به ح وفيه ما فيه والاخر انهما ان التصديق ليس بادراك
حتى يكون مصدقه معلوماً لا يلزم منه ومن المقدمات الاخر ان يكون التصور متحداً
بمعنى فتامل وثانيهما ان التصور المتعلق بما يتعلق به التصديق تصور خاص وتصديق
خاص فغاية ما يلزم من الدليل اتحاد الفرد الخاص من التصور بالفرد الخاص من
التصديق لا اتحاد المطلقين اللذين حكم بالتغاير النوعي بينهما لجواز كونهما صنفين
بينهما ويرد عليه ما افاده الي استاذي علامة حاوي العلوم العقلية والنقلية مولانا محمد ولي
طاب الله ثراه هو ان التصور والتصديق عندهم نوعان لما تحتهما من الافراد
فاتحاد افرادهما الخاصة يوجب اتحاد المطلقين البتة ولئن تنزلنا عنه اه
اتحاد الفردين الخاصين وان لم يستلزم اتحاد المطلقين لكنه ينافي التباين
النوعي الذي كلامنا فيه لصدقهما ح على ذات واحدة ويمكن الجواب عن
الايراد الاول بانه انما يتم لو كان فردية التصور الخاص والتصديق الخاص

اتحاد

لمطلق التصور والتصديق بمعنى التشخص فمعنى انهما تشخصان لمطلقهما الا بالمعنى الحقيقي
او مثلا واجاب اتحاد الافراد لاتحاد مطلقهما انما هو من جهة انه لا فرق المطلق
والفرد والا في اللحاظ وهو لا يتحقق الا في الفرد بمعنى التشخص لا الفرد بالمعنى الحقيقي
واذا كان كذلك فلقائل ان يقول انا لا نسلم فردية التصور والتصديق الخاص
بمعنى التشخص فلم لا يجوز ان يكون فردهما بمعناه الحقيقي واما عن الاشكال
الثاني فبان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بكنه التصديق حتى يلزم
منه اتحادهما بالماهية لم لا يجوز ان يكون تعلقه به ممتنعا وانما يتعلق بوجهه
ورسمه الاثري ان حقيقة الواجب تعالى شانه يمتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بالوجه
ولا يذهب عليك ان التصديق من المعقولات الاصطلاحية فلا يكون كنهها
وحقيقتها الا ما اصطلح عليه المصطلحون من كونه عبارة عن الحالة الادراكية
المخصوصة والصورة العلمية الكذائية وكل واحد منهما مما يمكن تعلق التصور به
فمنع التعلق بحكم بحث على انا لم نحمل هنا طال الاستحالة تعلق التصور بالتصديق
بالفعل بتوجيه عليه متكلم من انه يجوز ان يكون هذا التعلق ممتنعا بل التعلق على
وجه الشرطية فلا نظر بالمنع واجاب الفاضل ميرزا جان عن الاشكالين
بما حاصله ان العلم عبارة عن مجموع المعروض والعوارض الذهنية
والمعلوم عن المعروض فقط فيكون كل من التصور والتصديق ح عبارة عن
المجموع المذكور فلا يكون متحدا مع المعلوم لان الكل يكون مغايرا للجزء مغايرة

دائرته

دائرته واذا لم يتحد العلم يلزم منه المحال المذكور من اتحاد التصور والتصديق وما يقولونه
من ان العلم يكون متحدا مع المعلوم فمعناه انهما يكونان متحدين بالحيثية النوعية مع
قطع النظر عن العوارض الذهنية التي هي جزء للحقيقة العلمية ومن البين ان هذا
الاتحاد لا ينافي التغاير الذاتي او انت خبير بما فيه فان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان
الحقيقة العلمية مركبة من المعروض والعوارض مع انه باطل كما حققه المحشي فيما
سبق فتذكره قوله ثم القول بتربيع اجزاء القضية اه اشارة الى استدلال المتأخرين
على ان اجزاء القضية اربع بيانه على وجه البسيط ان القدماء يقولون ان القضية
مركبة من ثلث اجزاء طرفاها والنسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها بالفارسية
باست و هست والتصديق وادراك نحوه يتعلق فهذه النسبة فمعنى زيد قائم
عندهم في الفارسية زيد استاده است والمتأخرون لما ارادوا انه لا فرق بين التصور
والتصديق الا بحسب المتعلق بمعنى ان لكل واحد منهما متعلقا خاصا لا يتعلق به
الاخر قالوا ان القضية مركبة من اربع اجزاء وهي الثلث المذكورة والنسبة
التقييدية التي يعبر عنها في الفارسية بان فمعنى زيد قائم عندهم في الفارسية
زيد ان استاده است ويتعلق بالنسبة الاولى ادراك نحوه من الامور بالبانية
التصديق وانما يسمى النسبة الاولى بالنسبة التقييدية اذ بها يقيد الموضوع والمقدم
قيدا للمحمول والتالي وقد يسمى بالنسبة الحكمية لتعلق الحكم بها ورودا عليها
فيصير هذه النسبة منسوبة اليه وتارة بالنسبة بين بين لتوسطها بين الموضوع

والمقدم وبين المحمول والتالي وتسمى الثانية بالنسبة التامة الخبرية والحكم ذو نسبتيها
بهما ظاهر الانفصال لما كانت النسبة التقييدية مورداً للحكم الذي يتعلق به التصديق
كانت متعلقة ومورداً للتصديق ايضاً لان متعلق المتعلق فيكون هي ح متعلقة
لكل من التصور والتصديق مع انهم قائلون بالمغايرة بينهما بحسب المتعلق لانا نقول
ان مرادهم من تغاير التصور والتصديق بحسب المتعلق تغايرهما بحسب ما يتعلقان
به بالذات ولاشك في تحققه فان ما هو متعلق للتصديق بالذات اي النسبة التامة
الخبرية مغاير بالذات لما يتعلق به الشك ونحوه بالذات اي النسبة التقييدية
فلا يضره تعلق التصديق بالنسبة التقييدية لانه بالعرض وبواسطة تعلقها بالنسبة
التامة الخبرية بيانه قوله والوجدان السليم يحكم ببطلانه ايضاً اي ببطلان تربيع اجزاء
القضية كما يحكم ببطلان ما هو مبناه من تغاير المتعلق لكل واحد من التصور والتصديق بالدليل
الذي اورده المحشي بقوله وذلك ان يقول آه فانا اذا قلنا زيد قائم لا نفهم منه
الا نسبة واحدة وهي النسبة التامة الخبرية دون نسبة اخرى فلا حاجة اذن الى
عقده اي اعتبار النسبة التقييدية فلا يتعلق الشك ونحوه ح الا بما يتعلق
به التصديق اي النسبة التامة الخبرية فالمدرك واحد والتفاوت في الادراك
بانه اذعاني او تردد في فقوله ايضاً اشارة الى وجه اخر لبطلان تربيع اجزاء
القضية وهو انه لما بطل مبناه بطل هو ايضاً لان بطلان مبناه يستلزم بطلان ما ينبني
عليه واعلم ان المحشي قد اثبت عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية بوجوه

صح آه

قدح احدها بقوله والوجدان السليم يحكم ببطلانه الاخرى آه واشار الى ان بينهما يقوله
ايضاً واستدل عليه بالثاني بحسب التصديقات بانه يكون في الشك حكاية عن
امر واقعي وهو يحصل بالنسبة التامة الخبرية لا دخل فيه لنسبة اخرى كيف ولو كانت
آه نسبة اخرى يكون مورداً للحكم هي الوقوع واللاوقوع على ما زعموا لكانت مستقلة بالمفهومية
وهو غير معقول قيل توضيحه ان الوقوع ومقابله نسبة بانه لا يتعلق الا بالطرفين
فمورديهما اما ان يلاحظ ولو حد يجب ان يكون احدى حاشيتيها وقد امع انه غير
معقول يوجب ان يكون ذلك المورد مستقلاً او يجعل ذلك محمولاً عليه بخصوصية
لهما ويعبر نسبة اخرى بينهما كما يدل عليه عباراتهم المشهورة اعني ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة والمحكوم عليه يجب ان يكون مستقلاً وما استدل المحشي على عدم
جزئية النسبة التقييدية للقضية في شرحه للرسالة المعمولة في التصور والتصديق
من انه لو كانت النسبة التقييدية جزءاً للقضية يلزم جزئيتها للتامة مرتين على
الانفراد ومرة في ضمن النسبة التامة الخبرية اللتي يعبر عنها عند التفصيل بان النسبة
واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بين الاجمال والتفصيل الا في اللحاظ فدفعه في
تهذيبه المتعلقة على هذا الشرح بما حاصله ان النسبة التامة الخبرية امر مجمل بسيط
يعبر عنه بهذه العبارة التفصيلية لانها دال عليه وليس معنى الاجمال والتفصيل
آه ما يقال في الحد والمحدود حتى يلزم منه ان يكون النسبة التقييدية جزءاً للنسبة التامة

الجزئية في مرتبة الحدود نشاء منه المحال على تقدير اعتبار جزئيتها للقضية من لزوم
كونها جزء لها من بل الاجمال بمعنى البساطة والتفصيل بمعنى التعبير بالعبارة
المفصلة وجزء القضية ليس الا تلك الحالة البسيطة لا تلك العبارة المفصلة
استدل جدي واستاذ استادي كمال المحققين قدس سره على عدم جزئية النسبة التقييدية
للقضية بانه لابد ان يكون لشيء جزء لاخر ان يتم ولا يحصل حقيقة ذلك الاخر بدون ذلك
الشيء ولا شك في ان حقيقة الحكاية عن الواقع في الحمل الخبرية يحصل ويتم بلا
اعتبار النسبة التقييدية مجعلها جزء العقد كيف فان مناط الصدق والكذب
في الاخبارات في جانب المحكي عنه نفس حلول المحمول في الموضوع وفي جانب
الحكاية محض الوقوع الحاكي عن الحلول الواقعي فالاجزاء الثلث في المحكي عنه
وكذا الثلث في الحكاية يكفي لتطابق احدهما بالاخر ولا حاجة الى الزائد ولو كان
بالعرض فلا يصلح الحكم بكونها جزءا فانه ليس مما لابد بصدق القضية وكذبها كما
عرفت مناطه انتهى ذلك ان يستدل على المطلوب بوجه اخر من ذلك هو ان النسبة
التقييدية التي يلتزم بها يتعلق بها الشك التي لا يتقوم حقيقة الا بالحكاية
عما في نفس الامر غير حاكية عنه فلو كانت جزء القضية المشكوكة غير حاكية وهذا
خلاف عندهم ولهذا اندفع ما قيل ان الشك يتعلق بالنسبة التقييدية
من حيث انها واقعة وليست بواقعة والتصديق يتعلق بنفس الوقوع

اوالا

او الا وقوع لان النسبة التقييدية على كل تقدير سواء جعلت الجملية المعتبرة
معها خبرية تعليلية فيكون النسبة التقييدية ح فقط متعلقة للشك او تقييدية
فيكون جزء المتعلق او متعلقه ح يكون مجموع النسبة التقييدية والخبرية المذكورة
لا يصلح لان يجعل للشك الذي يكون حكاية لا على وجه الاستقلال ولا على وجه
الجزئية لانها لا يكون حاكية قوله ونقل مقصودهم لما كان قول المتأخرين بالعقلاء
الاذكياء بتربيع اجزاء القضية من جهة تحقق النسبتين المذكورتين فيها
فاسدا اشد الفساد كما عرفت اراد المحشي ان يصلحه بحيث يخرج عن
الفساد في الصحة لان حمل كلام العقلاء على ما هو بين الفساد ليس من داب
المحصلين فوجهه ان مقصود القائلين بتربيع اجزاء القضية ليس اثبات
النسبتين المتغايرتين بالذات فيها بل مرادهم انها نسبة واحدة لكن لما كان
لها اعتباران اعتبار انها نسبة طرفي القضية ورابطة لها ومطابق واعتبار انها
عن امر واقعي قالوا انها بالاعتبار الاول الذي هو نسبة حكمية يكون متعلقة
للشك وبالاعتبار الثاني الذي هو نسبة حكمية متعلقة التصديق وانما قال نقل لان
هذا انما هو مخالف لما عليهم من انه يكون في الشك ايضا حكاية عن امر
واقعي كما في التصديق غاية الامر انه يكون في التصديق جزم للنسبة سواء
كانت ايجابية او سلبية دون الشك قوله وما في شرح المطالع من ان
اجزاء القضية عند التفصيل اربعة قد نقل عما اسلفناه لك من ان معنى

التفصيلية ما يعبر عنه بالعبارة التفصيلية كما لا يخفى على قوله اشارة الى ذلك
اي الى القول السابق من ان ثمة نسبة واحدة لكن لها اعتباران باعتبار تعتبر متعلقه
للشك ونحوه وباعتبار آخر للتصديق ولا يخفى ان هذا توجيه مما لا يرضى قائله فانه يفهم
من كلامه في شرح المطالع ان بين النسبتين تغايرا بالذات ان شئت فارجع
اليه قوله وهو محتمل لوجهين وغير محتمل لوجهين آخرين من عدم اعتبار الاذعان او عدمه
اللتي يدل عليها اللفظ فقط في الصورة الحاصلة من الشي في العقل فقط لان الاول
منهما مطلق والثاني يوجد مع الاذعان ومن البين ان كليهما ليسا مقابلين للاذعان
قوله والاول اعم من الثاني يجب المفهوم على جميع التقادير بخلاف العموم يجب
التحقق فانه على بعض التقادير مما به انه ان جعل الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه .
الاذعان بان كان نفيه او جزءه كان عاما بحسب المفهوم والتحقق كليهما عن
المعنى الثاني الذي جعل عبارة عما اعتبر فيه ان لا يكون مقارنا له اصلا لا على
وجه العروض ولا على وجه العينية او الجزئية كما لا يخفى على المتامل الصائب وان
جعل الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه صدق الحكم والثاني عبارة عما يكون الحكم مسلوبا
عنه بمعنى ان لا يكون نفسه او جزءه كان الاول عاما من الثاني بحسب المفهوم فقط
دون التحقق لان العلم المنكشف بالكيفية الاذعانية لا يخلو عن اعتبار الاذعان
في وقت من الاوقات حتى يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان او اعتبار عدم
الاذعان وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما فلم يتحقق ح مادة الافتراق

ثم اعلم

ثم اعلم ان حمل الوجه الثاني على الشق الثاني اي ما يكون الحكم فيه مسلوبا عنه بمعنى
ان لا يكون نفسه او جزءه اولى من حمله على الشق الاول وهو الذي يعتبر فيه ان
لا يكون الحكم فيه مقارنا اصلا لخروج التصور والمجهول عنه ح لان كلا منهما مقارن للحكم
مع انه لم يوجد من كلامهم اخراجهما عن التصور باي معنى اخذ قال الشارح واما ان
لا يقبل تلك النسبة تعلق الاذعان بالذات كالنسبة التقييدية فانها وان تقبل
تعلق الاذعان بها لكن لا بالذات بل بواسطة الحكم الذي يتعلق بها فان التصديق
يتعلق بها اولا وبواسطة بالنسبة التقييدية بناء على ان متعلق المتعلق متعلق
قال المص ونفيهما بالضرورة اعلم ان ثمة دعوين احديهما انه ليس جميع التصورات
بديهيا ولا نظريا وثانيهما انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا نظريا فيلزم
من الاولى انقسام التصور الى البديهي والنظري ومن الثانية انقسام التصديق
اليهما لكن قد يجمعون الدعوين في عبارة واحدة اختصارا لاشتراك الدليل
كما فعله المص وتبعه الشارح حيث يقول قبل هذا القول لو كان الكل من كل منهما
قال الشارح اي باخذ كل من التصور والتصديق قسما من الضرورة هذا التفسير
باللازم لان الاقسام في اللغة بمعنى اخذ القسمة حتى يتوجه عليه انه ليس كك
فانه قد صرح فيها انه بمعنى القسمة فحاصل كلام المص لان كل واحد من التصور و
التصديق باخذ قسما من كل واحد الضرورة والاكتساب قال الشارح اي الضروري
النظر انه تفسير للضرورة قوله اي المكتسب للاكتساب وانما فسرهما بالاسمين لوافقا .

على معناهما الاصلي لكون الضرورة والاكتساب بالنظر قسمين للتصور والتصديق
فيجب ان يحملا عليهما لوجوب حمل المقسم على الاقسام مع انه لا يصح ان يقال ان
التصور والتصديق ضرورة او اكتساب بالنظر ولا يلزم هذه الشناعة على تقدير
جعل الضروري والنظري قسما فانهما محمولات على التصور والتصديق قطعا
ويمكن ان يجعل قوله اي الضروري والمكتسب بالنظر مفسرا لكل من التصور والتصديق
باعتبار اخذ كل واحد منهما قسما من كل واحد من الضرورة والاكتساب بالنظر فيؤخذ
التصور قسما من الضرورة فيصير ضروريا وقسما من الاكتساب بالنظر فيصير مكتسبا
بالنظر وكذا حال التصديق قال السيد ابو الفتح الاقرب بحسب المعنى ان يكون
الاقسام بمعنى الانقسام فقوله الضرورة والاكتساب بمعنى الضروري والمكتسب
انتهى ووجه الاقربية انه لو ابقي اقسام الضرورة على معناهما الاصلي يفهم منه
انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر الى التصور والتصديق دون انقسام التصور
والتصديق الى الضروري والمكتسب بالنظر الذي هو مرادهم الا ان يقال على تقديرهم
عذرا دل الاقسام بالانقسام وان لم يفهم انقسام التصور والتصديق الى الضروري
والمكتسب بالنظر بالتصريح لكنه يفهم بطريق الكناية وهي ابلغ من التصريح فلا بد
من القيام حمل الاقسام على معناه الاصلي فان قلت كلامكم يدل على ان التصور
والتصديق ينقسم للضروري والمكتسب بالنظر دون الضرورة والمكتسب بالنظر فما
الوجه في جعلها قسمين للاولين دون الاخيرين قلت لما يجب اعتبار المقسم

في

في القسم اذ هو عبارة عن المقسم مع اعتبار قيد مخصوص معه يكون التصور والتصديق
مقسما للضروري والمكتسب دون الضرورة والاكتساب اذ مفهوم التصور والتصديق
معتبر في الضروري والمكتسب بالنظر فان الضروري عبارة عن تصور او تصديق
يوجد فيه الضرورة والمكتسب عبارة عن تصور او تصديق يوجد فيه الاكتساب بالنظر
دون الضرورة والاكتساب بالنظر ويمكن الجواب بعبارة اخرى هو انه لا بد في التقسيم
من حمل المقسم على الاقسام ولما لم يصح حمل التصور والتصديق على الضرورة
والاكتساب بالنظر كما علمت لم يجعلا مقسمين لهما بخلاف الضروري والمكتسب
بالنظر فانهما لما يحملا عليهما حيث يقال ان الضروري تصور والمكتسب بالنظر
تصور وكذا حال التصديق بالنسبة اليهما جعلا مقسمين لهما قال الشارح يعني
ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري والنظري بديهي فيه ان
انقسام التصديق اليهما وان كان بديهيا لكن انقسام التصور اليهما في موقف الخفاء
كيف والامام الرازي قائل ببديهية جميع التصورات وما استدلوا على نفيها ان
انها لو كانت كلها بديهية لما احتجنا الى فكر ففيه ان الاحتياج الى الكسب في
التصورات في حيز الخفاء قوله هذا الحكم نظير المثبت لنفسه يعني ان قول الشارح
ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري والنظري بديهي لا يخلو اما
ان يكون تصديقا بديهيا او نظريا وعلى الاول يكون نقيضا لكسبية الكل
لانه لو كان الكل كسبيا لكان هذا التصديق الذي هو من جملة الكل ايضا كسبيا

لا نفيا لكسبية التصورات وبديهية كل من التصورات والتصديقات وعلى التالي
يكون نفيا لبديهية الكل فانه لو كان الكل بديهيا لكان هذا الحكم الذي هو من
جملة الكل ايضا بديهيا لا نفيا لبديهية التصديقات ونظرية كل من التصورات
والتصديقات وعلى كل من التقديرين فانه لا يثبت منه عدم كون كل واحد من
التصورات والتصديقات بديهيا او نظريا بل يلزم منه انقسام كل من التصور و
التصديق الى البديهي والنظري الذي هو المدعى فيكون مثبتا لنفسه وعلى تقدير لكن
لما ثبت منه على تقدير نفي كون كل واحد من التصديقات نظريا وبه يثبت
منه جزء من المدعى وهو كون بعض التصديقات بديهيا وعلى تقدير نفي كونه
بديهيا وبه يثبت جزء من المدعى وهو كون بعض التصديقات نظريا باعتبار نظر او
شبيها بالمثبت لنفسه البتة قال الشارح فان كل عاقل اه قيل كانه اراد من
عدا صاحب القوة القدسية والمتناهي في البلادة الا انتقض بهما وبالجملة المراد
اوساط الناس قال الشارح لو كان الكل من كل منهما اي من التصورات
والتصديقات نظريا لدار او تسلسل والثاني بطلانه بيان الملازمة انه لو كان كل من
التصورات والتصديقات نظريا كان محتاجا في تحصيله الى علم آخر وهو ايضا نظري
على هذا الفرض فاما ان يكون حصوله مما حصل منه سواء كان بواسطة او بلا واسطة
فيلزم الدور او من غيره وهكذا فيلزم التسلسل ووجه بطلان الثاني ان الدور
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما بواسطة او بلا واسطة فيكون الموقوف عليه

عين الموقوف عليه مع انه لا بد بينهما من المغايرة والتسلسل يستلزم احضار امور
غير متناهية في زمان متناه وهو من المستحيلات وبطلان الثاني الذي يكون
بلازم اللمقدم الذي يكون ملزوما يستلزم بطلان المقدم لاستلزام بطلان
اللازم بطلان الملزوم والا لم يتحقق اللزوم بينهما قوله لان الحركة الفكرية حركة اختيارية
والمنع عليها مكابرة بحتة فلا بد فيها من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة
اما الاول فلانه من البين انه ما لم يتصور المطلوب لا يمكن التحرك والتوجه اليه بالاختيار
والارادة واما الثاني فلوجوب كون الفعل الاختياري مسبوقا بفائدة ما لئلا
يكون عبثا قوله فينتقل الكلام آه لا يذهب عليك ان علم الشيء بكنهه عند المحشي
لا ينافي النظرية فلم لا يجوز ان يكون التصور بوجه ما تصور الكنه الشيء فلا ينتقل
الكلام اليه قال الشارح فانه آه دليل بقوله ايضا قال الشارح من التوقف على
امتناع اكتساب التصديق من التصور اذ لولا هذا الامتناع لجاز ان يكون بعض
التصورات بديهيا والتصديقات باسرها نظرية انتهى سلسلة اكتساب التصديقات
النظريات الى بعض التصورات البديهية فلا يلزم الدور ولا التسلسل فلم يتم
التقريب لا يقال ان اتمام الدليل كما هو موقوف على امتناع اكتساب التصديق
من التصور كذلك هو موقوف على امتناع اكتساب التصور من التصديق ايضا
او على تقدير جوازه يحتمل ان يكون التصورات بعضها نظرية وبعض التصديقات
بديهيا وتنتهي سلسلة اكتساب التصورات النظرية الى هذا البعض فلا يلزم

الدور والتسلسل فلم لم يذكر الشارح هذا التوقف لانا نقول لا نسلم توقف الدليل
على امتناع اكتساب التصور من التصديق لا لانه لو كان موقوفا عليه لم يجر على تقدير
عدم الامتناع مع انه ليس كذلك اذ يجري على هذا التقدير ايضا بناء على ان
اكتساب التصور من التصديق موقوف على تصور نفسه بوجه ما لكونه فعلا
اختياريا فلا بد في الشروع فيه من تصوره كذلك وعلى تصور المطلوب بوجه ما ايضا
وهذه التصورات نظرية على ذلك التقدير فاما ان تنتهي سلسلة الاكتساب
الى ذلك التصور الذي فرض اكتسابه اولا فيلزم الدور او يذهب لا الى نهاية
فيلزم التسلسل اذ يجري مثل هذا على تقدير نظرية التصديقات فقط بان يقال
لزوم الدور والتسلسل فيها لا يتوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور فانه
يلزم على عدم هذا الامتناع ايضا بان يقال ان اكتساب التصديق من التصور ايضا
فعل اختياري فيتوقف الشروع فيه على التصديق بفايدته ما وهو ايضا نظري على هذا الفرض
فاما ان تنتهي سلسلة الاكتساب الى التصديق الذي فرض اكتسابه اولا فيلزم
الدور او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسلسل فينبغي للشارح ان لا يذكر هذا التوقف
ايضا بل لانه لا يتوقف الدليل امتناع اكتساب التصور من التصديق على تقدير
جواز اكتساب التصور من التصديق ايضا يجري الدليل بان يقال ان التصديق
البديهي الكاسب للتصور النظري على ما هو المفروض يحتاج الى التصور البتة
لتوقف التصديق على التصور وهذا ايضا نظري على هذا الفرض فيحتاج الى اخر

فاما

فاما ان يعود فيلزم الدور او يذهب لا الى النهاية فيلزم التسلسل فلم يكن الدليل
موقوفا على امتناع هذا الاكتساب ثم ما يوجد في بعض نسخ الشرح او بالعكس
ذيل قوله امتناع اكتساب التصديق من التصور تعرفات انا سنبين فوق قال
الشيخ في منطق الشفاء يمكن ان ينتقل آه يعني لا يمكن ان يكون التصور كاسبا
للتصديق وينتقل منه الذهن اليه لانه لو كان كذلك فلا يمكن الا حال اقتران الكاسب
بالوجود او العدم سواء كان وجوده او عدمه في نفسه او في حاله اي صفة فان الكاسب
يكون علة لتحصيل المكتسب ولا يجوز ان يكون شيء في كلتا الحالتين اي الوجود والعدم
علة لشيء والا لتأدى نسبته الى معلوله ويصير حاله كحال الاشياء الاخر في عدم
الدخل في المعلول فلم يتوقف عليه المعلول فلم يبق علة وحيث اقتران الوجود
او العدم بالتصور يوجب التصديق فان اقترانه به لا يكون ولا بان يكون
احد الامرين من التصور او العدم والعدم موضوعا والاخر محمولا فيصير الكاسب
للتصديق تصديقا لا تصورا وحيث قال الشارح في حاشيته على شرح الشمسية
بعد ذكر الاعتراضين اللذين نقلهما المحشي على كلام الشيخ اعلم انه ليس غرض الشيخ نقلهما
افادة الدليل على امتناع اكتساب التصديق من التصور فان المقصود محض
من التصور بل غرضه اثبات انه لابد في كاسب التصديق من التأليف كليا وفي
كاسب التصور في اكثر من المواد انتهى وانما حمل الشارح كلام الشيخ على ما حمله
عليه لانه هو المرضي الشيخ كما يفهم من آخر كلام الشيخ حيث قال واما التصور

التصور فكثيرا ما يقع بمعنى مفرد كما سيتضح في موضعه في قليل من الاشياء ووقع ذلك
فهو في اكثر الامر ناقص ردي بل الموقع للتصور في اكثر الاشياء معان مؤلفة
انتهى فعلى هذا يكون حاصل كلام الشيخ الذي ذكره المحشي بقوله ليس يمكن ان
ينتقل آه انه لا يجوز ان يكون المفرد من حيث هو هو قطع النظر عن الوجود او
العدم كاسبا للتصديق لان الكاسب يكون علة للمكتسب ولا يجوز ان يكون الشيء
من حيث هو هو علة لشيء لانه يلزم على هذا ان يكون علة له في كلتا حالتي الوجود والعدم
فيكون حاله كحال الاشياء الاخر في عدم مدخليته في المعلوم فلم يكن علة وحين اعتبار
اقترانه بالوجود او العدم سواء كان في نفسه او في صفته ان يصير مؤلفا فلا يتأتى
ان يكون داخلا في كاسبية التصديق فلم يكن المفرد كاسبا فظاهر ورود ما يرد على التقرير
الاول من ان مراد الشيخ بالمفرد في قوله لا يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد
مفرد اه اما ما لا يكون مركبا اصلا او ما ليس بقضية وعلى كلا التقديرين يكون
الدليل اخص من الدعوى او الدعوى امتناع اكتساب التصديق من الدعوى او الدعوى
امتناع اكتساب التصديق من التصور مطلقا والدليل لا يفيد الا تخصيص امتناع
اكتساب التصديق مما ليس بمركب او مما ليس بقضية فلم يتم التقريب لانا نقول
ان المراد من المفرد معناه الاول ولا يلزم منه خلل اصلا والدعوى على هذا التقرير
ان الكاسب للتصديق يكون مؤلفا والدليل يفيده فلم يتقرب بعدم خصوصية
الدليل من الدعوى ثم اعلم ان نقل المحشي كلام الشيخ ليس يمكن اه ذيل قول

ان الشارح

الشارح على امتناع اكتساب التصديق من التصور يدل على انه حمل كلام الشيخ هذا على
الدليل للامتناع مع ان آخر كلام الشيخ الذي نقله يدل على ان مراده من قوله ليس
يمكن آه ليس الا اثبات انه لا بد في الكاسب من كونه مؤلفا دون اثبات
الامتناع المذكور فحمل الكلام القائل على ما لا يرضى به ليس من دأب المحصلين
قوله والاول منقوض بافادته اي التصور التصور فان المقدمات جارية فيها بان
يقال ان موقع التصور وكاسبه يكون علة له ولا يجوز ان يكون الشيء علة للشيء
في حالتي الوجود والعدم كلتيهما فلم يقع بالتصور المفرد من الوجود والعدم نفسه
واذا اقترن به الوجود او العدم سواء كان في ذاته او حاله اي صفته صار تصديقا
فحصل التصور من التصديق لا من التصور وسيأتي قوله والثاني آه تقريره ان
اقتران الوجود او العدم بالتصور لا يوجب ان يحصل منه تصديق بالم التصديق
بوجوده او عدمه فلم لا يجوز ان يكون التصور مع وجوده الذهني لم يعتبر اقترانه
وجه يحصل منه التصديق مفيدا للتصديق فحصول التصديق من التصور لا التصديق
وبعبارة اخرى هو ان اقتران الوجود او العدم على تقدير كاسبية التصور للتصديق
لا يوجب ان يكون التصور مع الوجود او العدم كاسبا له لم لا يجوز ان يكون نفس
التصور كاسبة للتصديق لكن في مرتبة الوجود الذهني فلا يحصل التصديق
الا من التصور وعلى كلا التقريرين ظهر ان ما ذكره مغالطة اما على التقرير
الاول فمن حيث عنه حكم الشيخ بان المركب مطلقا يكون تصديقا مع انه

ليس كك واما الثاني فمن جهة انه ليس المركب فيما نحن فيه علة قوله اذا قلت
آه قال جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره توضيح المقام على وجه
يتضح به المرام يقتضي تمهيد مقدمات منها انتظم البرهان فبعض منها التصدى
المحشي ببيانه وبعض منها ما تركه واهمله فلنذكر القسمين لينكشف الحال وتبيين
المراد الاول من القسم الاول ان العلية والمعلولية على تقدير الجعل المولف
لا يجريان الا في المركبات الاتحادية اي مفاد الهيئة التركيبية المجملة وهو المعنى
الاجمالي الاتحادي وهذا ابناء على ان اثر الجاعل لا يمكن ان يكون نفس الطبيعة
من حيث هي هي ولا يمكن ان يكون نفس الهيئة الموجبة موثرة الا بلحاظ طبائع
جنبتي الوجود والعدم اما الاول فلان الطبيعة من حيث هي على مذهب المثبتين والقائلين
بزيادة الوجود عليها خارجة عن بقعة الامكان لان مكان كيفية نسبة الوجود
اليها فهي من حيث هي هي ليست بواجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة لان الامكان
وساير المواد ليست الا نهايا في انفسها بل بالنظر الى وجودها ولا منافاة في
خروجها عن الاقسام والامكان هو المحوج الى الموثر وهو العلة للفاقة والافتقار
فما لا احتياج فيه لا يمكن ان يتاثر هو بالذات فثبت ان الطبيعة من حيث
هي هي لا يمكن ان تتعلق بها الجعل بالذات بل بالعرض واما الثاني فلان الهيئة
من حيث هي هي لا يمكن ان تؤثر تأثيرا الا ان تكون موجودة فان الشيء ما لم
يكن موجودا لم يكن موجدا او لا يكون موجودا الا بان يكون واجبا ولما كان

جهة

جهة الوجوب راجعة الى الهيئة التركيبية على ما تقرر في موضعه فمدار كونها من
سواء كانت بالذات كما هو دابه التقابل بين المواد او بالغير لان الوجوب بالغير انما
يتحقق لما يكون ممكنا لانه اثر العلة الموجبة ولا يوثر الا في الممكن فما هو ممكن
فما هو واجب بذاته او بغيره مما هو واجب كذلك هو العلة الجاعلة وهو ليس الا الثانية
ان العلة والمعلول يجب ان يكونا في طرف واحد لان الشيء ما لم يكن متحققا في طرف
لا يمكن ان يوجد غيره فيه هذا كما تنبه المحشي عليه والثالثة ان القضيتين التركيبيتين
اللتين تصلحان للعلية والمعلولية وهما الجنسيتان اللتان كلامنا فيهما في التصور
والتصديق مختلفتان بحسب الظرف لان التصديق له جهتان من حيث هو هو
ومن حيث انه تحصل فيها المجهول مع الموضوع وللتصور ايضا جهتان من حيث
هو هو ومن حيث انه يحصل من ماخذه في الذهن فيقوم به فالجهة الاولى في التصور
لا يمكن ان يصير معلوله وعلته بحكم المقدمة الاولى وكذا الجهة الاولى في التصديق
لانه بهذا الاعتبار ايضا من الحقائق التصورية المفردة فانه وان كان بهذا
الاعتبار مندرجا تحت المركبات لكنه ليست صالحة لان يصير متعلقا للاحكام
المركبات من حيث هي مركبات لانه بهذا الاعتبار من الحقائق التصورية
كساير التصورات الحاصلة في الذهن القائمة به وهو بهذا الاعتبار من الموجودات
الخارجية لقيامه بالذهن قياما انضماميا على سنن ساير التصورات بقي
النحوان الاخران احدهما في التصور والثاني في التصديق لكن الذي في التصور

من الجهة الخارجية لانها عبارة عن حصول الشئ في الذهن وثبوته له والمعنى
من الهيئة التركيبية في الخارج ان موضوع تلك الهيئة في الخارج يجب ان يصح للحكاية
بالمعلوم التصوري وبالمجهول يجب في تلك الظرف موصوف بها اتصافا انضماميا
لزوال الهيئة كيفية نفسها موجودة في الخارج كيف وانه من المسلمات لاشتمالها البر
على الهيئة والعلة المتصور لهذه الجهة اذا كانت بكيفية والمعلولية له لكان
كاشيا يجب ان يكون في ظرف الخارج بحكم المقدمة الثانية ثم ان التصديق
من الجهة التي يصلح بها للعلية والمعلولية هي الجهة الثانية اي جهة لحاظ
خلط الطرفين احدهما بالاخر من الموجودات الذهنية لا من الحقائق الخارجية
ولما كان الحكم بوجود هيئة التركيبية التصورية في الخارج بناء على الاتصاف
الانضمامي وكون النفس في ظرف الخارج كان خفاء للسائل ان يسال بانوفه
بينها وبين الهيئة التركيبية في التصديق ما فان ان اتصاف آه اتصاف انضمامي
والنفس من الموجودات الخارجية فلاجل دفع ذلك تمهد مقدمة وهي التي
لم نفصلها المحشي فهي من القسم الاخر فنقول ان لا اشياء الموجودة في الذهن
وجودان احدهما بما هو موجود في الذهن قائم به قياما انضماميا ولا ريب في انه
قسم من الوجود الخارجي لما تقرر ان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود
الحاشيتين في ظرفه وهذا ما يسموه بانه نحو من الوجود الخارجي فلا ينبغي
ان يعد من الوجود الذهني والثاني بما هي هي مع قطع النظر عن القيام

بالذهن

بالذهن وهذا هو الذي سميناه بالوجود الذهني المقابل للخارجي بالمعنى الاعم على ما فصله
المحشي في بحث الوجود الذهني فلما كان اعتبار الخلط بين الطرفين في التصديق
في الملاحظة مع قطع النظر عن قيامه بالذهن قلنا انه من الوجود الذهني وكان
في التصور اعتباره عين قيامه بالذهن قلنا انه من الموجود الخارجي فلما اختلف
طرفاهما باهما علة ومعلول امتنع اكتساب احدهما بالاخر هذا غاية ما يقال في توجيه
كلام المحشي ولا يخفى عليك انه لا يغني في شئ فان اتحاد الطرف بين العلة
والمعلول في حيز المنع وايجابه تعالى للصور الذهنية كاف لما نحن بصدده اذ تمسك
بالملزوم في اللازمات على ما قيل ليس بشئ فانه ان اريد بالملزوم الملازمة انما
هو كالعلة التامة فالكاتب ليس كذلك وان اريد الموجب مطلقا فهو اول الكلام
على ان حال لوازم الماهية من انها في الذهن ثبت الا اعتبارية على ما تقرر في
محله والماهية في الخارج تشهد بخلافه ولعد التسليم فبناء على ما مر انفا ان هذا
النحو من التغاير الذي ثبت في الوجود الذهني والخارجي ليس التغاير الا
اعتباريا فانه ليس هناك وجودان حقيقة بل شئ موجود بوجود واحد حقيقة
له اعتباران باعتبار القيام يسمى خارجيا وبقطع النظر عنه ذهنيا فلا نسلم
ان هذا النحو من التغاير في الظرف مناف للافادة فان هذا التغاير تغاير
موضوع باعتبار المعتبر لا ان هناك طرفان ووجودان حقيقة كما في الذهني
والخارجي بالمعنى الاخص كيف وقد تقدم بعض التصورات يوجب بعض التصديقات

كما قالوا في اللزوم البين بالمعنى الاعم ان تصور الاطراف يكفي في الجزم باللزوم وهذا ما
نشهد بخلاف ما زعم المحشي وبالجملة فيما قال المحشي انواع من الخلل لا فائدة في
ذكرها الا التطويل ثم ما زعم المحشي بان الوجود الذهني هو اعتبار وجود الشيء مع قطع
النظر عن القيام مخالف لما قصد الحكماء بالوجود الذهني بحث اثباته ومخالف
لما قصد المتكلمون على نفيه على ما نشهد عليه الرجوع الى بحث الوجود الذهني
وقد نبهنا عليه في موضع اخر انتهى قوله قدس سره وهو المعني الاجمالي الا
تحادي وهي مرتبة المحكي عنه قوله قدس سره الاولى آه وهي اللتي اورد المحشي
بقوله ان المص حقيقة آه قوله قدس سره الثانية وهذه هي اللتي صرحها المحشي
بقوله وما هو معلول آه قوله قدس سره آه كما نبه المحشي عليه بقوله ضرورة المعدوم
آه قوله قدس سره والثالثة آه وهذه هي اللتي اوفي اليها المحشي بقوله
ما المعلومية في التصديق آه فمراد المحشي من قوله الصورة العلمية الصورة
الصورة العلمية اللتي يتعلق بها التصديق لان الكلام فيه قوله قدس سره
هذا غاية ما يقال في توجيه الكلام المحشي فالمحشي ذكر حال معلولية التصديق بقوله
بالمعلولية في التصديق آه وحال معلولية التصور بقوله والمعلولية في التصور
آه ولم يذكر حال علتهما لظهور ان علتهما لا يكون الا ما تحته اللتي يعبر في المص
فيكون طرفهما واحدا كما اوضحه المحقق قدس سره قوله قدس سره ناقل اتحاد
الظرف بين العلة والمعلول في خبر المنع منع على المقدمة الثانية وما قال

المحشي

المحشي في شانها من ان ما هو معدوم آه فيرد عليه ما قيل من انه ان اريد بالمعدوم
مسلوب الوجود المقيد بكونه في ظرف فلا نسلم ان ما لا يكون موجودا بالوجود
مقيد لا يحصل منه الوجود المقيد كيف وانه يجوز ان يكون مما سلب عنه الوجود
المقيد موجودا الى نفس الامر ومقيد الوجود مقيدا اخر ولا استحالة فيه وان اريد به
مسلوب الوجود المطلق في ظرف بان يكون الظرف فيه للسلب والحكم فلا نسلم
ان ما لا يكون موجودا في ظرف معدوم فيه بهذا المعنى وقد يستدل على الاتحاد
بان العلية والمعلولية نسبتان فلو لم يتحد الظرف بمنتسبيهما بل وجد احدهما في
ظرف والاخر في ظرف لم يتحقق التكافؤ بين المنتسبين مع انه لا بد فيهما من التكافؤ
ولا يخفى ما فيه فان للقائل ان يقول لا يجب للتكافؤ تحقق المتكافئين في ظرف
واحد الا ترى انه قد يثبت الامر العيني الذهني وبالعكس نعم لا بد للتكافؤ من تحقق
المتكافئين في نفس الامر وهو متحقق على تقدير تحقق احدهما في ظرف والاخر في
ظرف آخر ايضا قوله قدس سره والاجابة تعالى الصور الذهنية كاف بما نحن بصدده
اي بصدد منع وجوب اتحاد ظرف العلة والمص فان الخارج ظرف العلة
والذهن ظرف المعلول الآن يقال ان العلية يكون على تحقق احدهما ما يكون
عليه مطلقا من دون لحاظ خصوصية وجوده في ظرف دون ظرف وانما
ما يكون عليه بحسب الخصوصية والمراد من العلة اللتي يجب اتحاد ظرفها مع
ظرف المعلول انما هو على النحو الاخر دون الاول وعلية الواجب جل شانه للمعلولات

بهما من النحو الاول دون الثاني فلا ضير في اختلاف ظرفيهما وما اجيب عن المنع
من ان الصور الذهنية من الاعيان الخارجية بالنسبة اليه تعالى لان نسبة الاذهان
كلها وما معها اليه تعالى كنسبة الازمنة والامكنة والمواد وما معها اليه عز شانه
او بان الصور الذهنية يجب حصولها في الذهن اي الهيئة التركيبية فاللايقة من
الواجب تعالى فعلى كلا التقديرين يكون الخارج ظرفا للصور الذهنية الا ان
الخارج على التقدير الاول بالمعنى المشهور وعلى الثاني بالمعنى الذي اخترعه
المحشي فلا يخفى ما فيه اما في المنع الاول فبان العين الخارجي عبارة عما يكون
موجودا في ظرف يكون خارجا عن المشاعر لا ما يكون موجودا فيها ولا شك
ان الصور الذهنية ليست في ظرف فاما في الثاني فبناء ما يجري الكلام في الصور
الذهنية من حيث هي هي التي مرتبة الحضور الذهني فعلى كلا التقديرين لا
يكون الخارج ظرفا للصور الذهنية كما هو للواجب غير مجدية فاختلف ظرف العلة
والمعلول فالمنع بحاله فتأمل قوله قدس سره والتمسك بالملزوم آه تقرير
التمسك لاتحاد ظرف العلة والمعلول ان العلة ملزوم للمعلول فلو لم يكن ظرفهما
واحدا لكون الملزوم في ظرف واللازم في ظرف اخر وهو يستلزم انفكاك
اللازم عن الملزوم وبعبارة اخرى هو ان العلة من لوازم المعلول مهية اما لازم
لنفس مهيته او لوجوده ولما كان بطلان الاول بينا تعين الثاني فاما ان
يكون لازمة للوجود الخارجي للمعلول او الوجود الذهني له فيجب وجودها في

الخارج

الخارج على الاول وفي الذهن على الثاني والا لم يبق اللزوم وعلى كل من التقديرين
اتحاد ظرف العلة والمعلول وبالجملة انه لما لم يمكن وجود العلة من حيث هي علة
بدون وجود المعلول وكذا العكس يجوز ان يقرر التمسك بكون العلة ملزوما للمعلول
ويجوز ان يقرر العكس لكن التقرير الثاني لا يلايمه جواب المحقق الذي اورده
بقوله فانه ان اريد آه وحاصله انه ان اريد بالملزوم ما يكون ملزوما بانه كالعلة
التامة فالكاسب ليس كذلك فانه علة معدة للمكتسب وان اريد به الموجب
مطلقا سواء كان تاما او لا فهو عين النزاع اذ لنا ان نمنع اتحاد ظرف العلة
بهذا المعنى بظرف المعلول لانه يدل صريحا على انه اعتبر الملزومية من جانب
العلة قوله قدس سره وبالجملة فيما قال المحشي انواع من الخلل منها من ان ايراد
هذا الدليل على الجعل المؤلف مع انه باطل عند المحشي حيث قال في مهية
والحق ان المهية الممكنة مجعولة بالجعل البسيط وذلك لان الجعل اما ان
يتعلق بنفس المهية او لا يتعلق بها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول
ثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تأخر المهية من حيث هي عن المهية من حيث
الوجود وهو يستلزم تأخر المعروض عن العارض والضرورة العقلية تشهد
بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث هو والوجدان السليم
يحكم ببطلانه فتدبر بعله يحتاج الى لطف القريحة انتهى والمبني على الباطل
باطل ومنها ما اورد على قول المحشي ان المعلول حقيقة ليس آه من ان

القائلين بالجعل المؤلف ثم ذهبوا الى ان تعلق هي النسبة بل مفادها وهو ظاهر ثم
انهاليت مفاد كل منه ولو كانت من الهليات المركبة بل مفاد الهلية البسيطة
وكذلك ذهبوا الى ان المعلول مفاد الهيئة التركيبية الحاصل من الماهية ووجودها
نفس الهيئة الحاصلة من اي موضوع ومحمول وجودا كان او غيره انتهى الآن تعالى في.
الجواب عن قول القائلين اه ان ليس مراد المحشي من قوله فلذا العلة آه بما هو المفهوم
منه بحسب الظاهر من الهيئة التركيبية بل مفادها وعن قوله ثم زيادة آه ان المحشي ما جعل
وجه كون مفاد الهيئة التركيبية في جانب العلة كونها جاعلة كبيرة وعليه ما فهموه
بل ما بينه الشيخ في منطق الشفاء وهو تقييد اعتبار مطلق الوجود في جانب العلة
سواء كان وجودها في نفسها او في حالها وعن قوله وكذلك ذهبوا آه ان ليس غرض
المحشي من قوله على ما تقرر عند المشائين القائلين بالجعل المؤلف ان يجعل
المؤلف دخلا في اعتبار مطلق الوجود في جانب المعلول سواء كان وجوده في نفسه
او في صفة بل غرضه ان المشائين القائلين بالجعل المؤلف ذهبوا الى ان المعلول
يكون حقيقة اما وجوده في نفسه او في حاله فقابل نعم يرد على قول المحشي وكذا العلة
آه ان لوازم الماهية عند الشيخ عوارض معلولة لنفس الماهية من حيث هي بلا
مداخلة الوجود فلا يكون الوجود ح معتبرا في جانب العلة وان قيل لعل مراد
الشيخ من مداخلة الوجود اللاشيء فقط في لوازم الماهية مداخلة خصوصية احد الوجودين من الخارجي والذهني لا مطلق الوجود فيقال على هذا ايضا الدليل

لاتساع

لاتساع اكتساب التصديق من التصور وبالعكس كما لا يخفى على من له ادنى تأمل
ومنها ان المقدمة الاخيرة منقوضة بعدم المانع فانه علة لوجود المعلول مع
انه لا تحقق له في ظرف لكونه غير متبادر وكذا بالعلل الغائية فانها موجودة في
الذهن ومعاليلها قد يكون موجودة في الخارج وكذا بالمعدات فانها تعدم عند
وجود المعلول ففي كل من الصور الثلث يوجد المعلول في ظرف بدون
علته فاين الاتحاد في ظرفيهما ويمكن الجواب عن النقض الاول لا بان عدم
المانع كاشف عن امر وجودي وهو المحتاج اليه حقيقة كعدم اسباب المانع
للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء يمكن النفوذ فيه فالعلة حقيقة هو الامر الوجودي فقال
لا العدمي لان هذا مخالف لتصريحاتهم فانهم صرحوا ان عدم المانع بنفسه علة
لوجود المعلول بل لما قيل ان المراد باتحاد الظرف للعلة والمعلول اتحاد الظرف
في الواقع وعدم المانع امر واقعي لعدم المانع الكائن في الخارج واقعية بحسب
الخارج والكائن في الذهن واقعية بحسب الذهن وهذا معنى قوله وما هو يكون
بحسب ظرف فعليته بحسب ذلك الظرف يعني ان ما وجوده او عدمه بحسب ظرف
معلول فعليته واقعي بحسب ذلك الظرف وجودا كان او عدما سواء كان هذا العدم
علة للوجود كما في عدم المانع او للعدم كما في سائر الاعدام وعن النقض الثاني
بوجهين اما اولا فبانا لا نسلم ان العلل الغائية علل فواعل حقيقة للمعلول
انما هي من قبيل الشرائط والروابط واما ثانيا فبان العلل الغائية علة لفاعلية

الفاعل دون المعلول ولا يخفى ما فيه اما في الاول فبان الكواسب ايضا ليست علا
افواعل للمكتسبات فلو اختلف طرفاهما لم يلزم فيه شناعة اصلا واما في الثاني
فبان عليه الفاعل ايضا من الامور الخارجية فيعود المحذور فيظهر ح من عدم
لزوم اتحاد الطرف للعلة والمعلول فانه وجد المعلول في هذه الصورة في الخارج
والعلة في الذهن وعن النقض ثانيا فبان مراد المحشي من المعدوم في قوله فروزه
ان ما هو معدوم آه ما لم يوجد اصلا لا قبل وجود المعلول فلا نقض بها وثانيها انه لو وجب
اتحاد طرف العلة والمعلول يلزم التسلسل في المبادي وهو باطل كما بين في موضعه
تقريره الملازمة ان الموجودات الذهنية لاحتياجها الى المحل اي الذهن ممكنة
البتة ولا بد لكل ممكن موجود فيه من علة وهي ايضا من الموجودات الذهنية بناء على
اللزوم من اتحاد طرف العلة والمعلول فعلته اما ان يكون هو الموجود الذهني الاول
الذي حصل منه سواء كانت عليه بلا واسطة او بواسطة فيلزم الدور او يتأدى
الى غير النهاية فيلزم التسلسل وثالثها ان للنسبة التركيبية الى كيفية التصديقية
ايضا اعتبارين من حيث هو هو الذي مرتبة المعلوم والوجود الذهني ومن حيث
انه قائم بالذهن الذهني مرتبة العلم والوجود الخارجي كما للتصور اعتبارين
فلم لا يجوز ح ان يكون التصديق بحسب الاعتبار الثاني كاسبا للتصور بحسب علة له
الاعتبار الثاني وكذا العكس على ان مرادهم من مفاد النسبة التركيبية بالمعلول
ما يكون محكيا عنها لا نفسها لما لزم من المقدمات ح امتناع اكتساب احدهما

المحكى

المحكى عنه للتصور او التصديق من الآخر لكن لا امتناع اكتساب نفس احدهما من
الآخر وهذا هو المط لان ذلك الآن يقال ان بين الحكاية والمحكى عنه اتحاد
بالذات فامتناع اكتساب كل واحد من التصور والتصديق ح من مرتبة
الحكاية والمحكى عنه يستلزم امتناع اكتسابه في درجة الحكاية التي هو المط
بناء على الاتحاد مع ان ما يفهم من كلام المحشي ح من ان البديهية والنظرية
صفتان للعلم يناقض لما سيجيء منه من انهما صفتان للمعلوم فتأمل قوله ولا
مرة اي في معلولية التصور لك اي علته موجودة في ذلك الطرف
الذي حصل منه التصور لان ما يكون كاسب التصور يكون معرفا بالكسر والاول
في ان حصول حضوريته الذهن علته لحصول حضوريته للذهن علته لحصول صورة
المعرف بالفتح للذهن وهذا الحصول مرتبة الوجود الخارجي بالمعنى الاعم فيكون الوجود
الخارجي بالمعنى الاعم فيكون الوجود الخارجي ح ظرفا لكل من المعرف والمعرف له
وهذا البيان كما يدل عليه آه بخلاف البيان الاول المنقول من منطق الشفاء
فانه يدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور دون العكس قال الشارح
ثم على حدوث النفس آه اعلم انه لو كانت النفس قديمة يكون ما فيه هذه يجب
تناهيه فيجوز ان يحصل لنا علوم غير متناهية من الازل الى هذا الان ويحصل
المط في هذا الان من المبادي القريبة فلا يلزم الاستحالة التي قد نبه على
تقدير كون كل من النظري مكتسبا من نظري آخر من لزوم انحصار امور غير

متناهية في زمان متناه الا اذا كانت النفس حادثة فان زمان وجودها حينئذ يكون
متناهيا ولا يخفى على الذكي المتوقد انه لو حصل منشأ استحالة التسلسل جريان برهان
التطبيق وغيرها من البراهين المذكورة في الحكمة لم يكن اتمام الدليل موقوفا على
حدوث النفس فتامل قال الشارح على ما هو المشهور الظاهر انه يمكن تعلقه بكلا حدوث النفس
التوقفين فيكون حاصله ان توقف الدليل على امتناع اكتساب التصديق من
التصور وعلى حدوث النفس انما هو على المشهور والا فعلى التحقيق ففي كلا التوقفين
كلام كما قال في تهذيبه ذيل قوله على هو المشهور اشار بذلك الى ان فيه كلاما انتهى
لكن جعله المحشي متعلقا بالتوقف الثاني لقربه منه اما في التوقف بالاول فبانه
على تقدير كون كل التصديقات نظريا دور اكتساب التصديق من التصور
يلزم الدور والتسلسل بناء على ان اكتساب التصديق الذي هو فرد من مطلق
الاكتساب الذي يتوقف على التصديق بمناسبة المبادي للمطلوب النظري يتوقف
على التصديق الكذائي لان ما يكون مقتضيا للمطلق يجب تحققه في فرده التصور والتصديق
الكذائي لك الغرض ايضا نظري فيجري الكلام فيه فاما ان يدور او يتسلسل واما
الثاني فما ورده المحشي بقوله وكان هذا الكلام ما اورده الشارح في بعض الحواشي
اي حاشيته على شرح الشمسية انه على تقدير نظرية الكل اي على فرض نظرية
جميع انحاء التصور لا يمكن اكتساب بعض افراد الشارح من جميع انحاء التصور
التصور بالكنه او الوجه فان غيرهما الا الوجدانيات دون النظريات.

فيكو

فيكون المراد من الحصول بكنهه ووجهه انما وقع في هذا القول التصور بالكنه
والوجه دون انحائهما ما هو المتبادر منهما من التصور بكنه الشيء ووجه الشيء قوله
ضرورة ان ما هو وجه شيء فهو كنه شيء آخر واقله ان يكون كنها لنفسه ولافراده
الا ترى ان الضحك الذي هو وجه للانسان وان فرضنا انه ليس كنها لشيء
من الاشياء لكنه كنه لنفسه ولافراده كضحك زيد وضحك عمرو الى غير ذلك قوله
فلان حصول كل شيء الخ حاصله انه لا يمكن حصول شيء بالكنه الا بان يحصل ذلك
الشيء اولا بالوجه لان الشيء ما لم يعلم اصلا فكان مجهولا مطلقا وطلبه
ممتنع فلا يمكن اكتسابه وطلبه من الكنه قوله فذلك الحد اه المراد منه جزء معين
كاليوم والغد لا ما مجموع زمان الاستقبال فظاهر وانه كيف يصح الحكم من
الشارح ببقاء الزمان من ذلك الحد فان مجموع زمان الاستقبال غير متناه
على انه لو اريد منه مجموع الزمان المستقبل يلزم ان لا يكون النفس فارغة
عن تحصيل مطلوب واحد بل تشتغل به دائما وهذا كما ترى قوله فلا يمكن
اكتساب كنهه من ذلك الحد لان اكتساب الكنه انما يكون من مباديه وهي
على تقدير كونها نظرية يكون غير متناهية قطعا فكيف يمكن تحصيلها في
ذلك الحد الذي هو زمان متناه والا يلزم انحصار امور غير متناهية فيه فالم
يحصل المبادي في هذا الحد فكيف يحصل ويكتسب منها ما هي مبادئ لها اي
ذو الكنه وهذا ظاهر قوله كنه شيء ليس المراد من الشيء بالصدق هو عليه

اعم من ان يكون او بالوجه كزيد وعمرو والى غير ذلك بوجهين احدهما انه على
هذا لا يصح قوله مثلا لانه لا يستعمل الا في موضع يكون لما وقع تحته نظيره ليس
وراء شيء امر اخر يكون نظيرا له والقول بان مثلا امر مركب من لفظ المثل
وحرف اقول لا يساعده رسم الخط وثانيهما انه يلزم على هذا ان يكون قوله
الاتي وهذا يجري في كل كنه بفرض حصوله آه لغوا لان مفاد هذا هو بعينه مفاد القول
بل المراد منه اما مفهومه او ما يصدق هو عليه صدقا عرضيا كزيد وعمرو وغير ذلك
على سبيل منع الجمع قوله وهذا يجري في كل كنه سواء كان كنها للمطلق او للوجه اذا لم
يحصل شيء من الاشياء بكنهه لم يحصل شيء من الاشياء بوجهه لان كل
وجه كنه لشيء فاندفع ما اورده السيد ابو الفتح على كلام الشارح من ان
الملازمة الثانية التي ادعى ظهورها ممنوعة لان مقتضى الملازمة الاولى انه لا يمكن
اكتساب كنه شيء من الاشياء من حيث هو كنهه وهو انما يستلزم عدم حصول
وجه شيء من الاشياء من حيث هو وجه لذلك الشيء لجواز ان لا يتوقف تصور
الشيء بالوجه على تصور الوجه بالكنه بل يجوز ان يتصور ذلك الوجه بالوجه الآخر
وهكذا حتى يلزم تصور وجوه غير متناهية في ازمنة غير متناهية ولا محذور فيه
فيجوز ان لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء بكنهه ويمكن اكتساب بعض
الاشياء بوجهه انتهى لان الوجه وان يمكن تصوره بالوجه وهو بوجه آخر
وهكذا لكن لا شبهة في ان ذلك الوجه كنه شيء وان كان نفسه ولا فراده

البتة

البتة فيجري فيه البيان الذي يجري في الكنه نعم يرد على الشارح انه لا حاجة
في الاستدلال على الكل حصول شيء من الاشياء بالوجه الى القول بان كل وجه
كنه شيء او يمكن بدونه بان يقال ان حصول ما بالوجه الى القول بان كل وجه كنه شيء
او يمكن بدونه بان يقال ان حصول الشيء بالوجه مسبوق بحصوله بوجه آخر اذا انتهى
ما لم يعلم بوجه ما لم يمكن الاكتساب وحصوله بهذا الوجه على تقدير نظرية الكل موقوف
على صرف الزمان من الازل الى حد معين في الاكتساب وانما يتصور الشروع
في كسب ذلك الوجه من ذلك الحد من الزمان وهو زمان متناه فلا يمكن فيه
حصول مبادئه التي هي غير متناهية على الفرض والا لزم انحصار امور غير متناهية
في زمان متناه واذا لم يحصل مبادي الوجه فكيف يمكن اكتسابه منها فقوله حاصله
انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور ولا تصديق سواء كانت النفس قديمة او
حادثة لانه ح دفع لما اورده المحشي ابو الفتح على دليل الشارح من ان الدليل
الذي اورده على تقدير تمامه انما يدل على بطلان نظرية التصورات بأسرها ولا يجري
في التصديقات ضرورة ان اكتساب التصديق المطلوب مسبوق بتصوره لا بتصديق
آخر مقابل للتصديق المطلوب كما في التصور ففي الاستدلال على بطلان نظرية
الكل التصديقات موقوف على حدوث النفس انتهى بانه اذا ثبت
عدم حصول التصور بالكنه والوجه على تقدير نظرية الكل بالدليل المذكور ثبت
عدم حصول التصديق ايضا لان حصوله موقوف على حصول التصور وعدم حصول

الموقوف عليه يستلزم عدم حصول الموقوف د فيه ما افاده بعض الا
عاظم من ان آه دعوى ان احدهما في التصور والاخرى في التصديق لا توقف لاحد
هما على الاخرى دائما انما هو في التصديق فانه لو فرض جميع التصديقات باسرها
نظريا لا يلزم نظرية التصورات فيجوز ان يكون بعض التصورات بديهيا ح ويجوز
تحصيل التصديقات بطريق التسلسل على تقدير قدم النفس واما تحصيل التصور فاما
بالبديهة او بالطريق التي توصل بعض التصورات بديهيا انتهى واجاب المورد
عن الايراد المذكور بقوله اللهم الا ان يقال ان اكتساب كل تصديق مسبوق
بالتصديق بمباديه ما لذلك الاكتساب ويجري الكلام فيه كما سبق في التصور انتهى
قوله وانت تعلم ما فيه اي في استدلال الشارح بعدم حصول العلم بالوجه بناء
على ان كل وجه كنه لشيء فيجري فيه ما يجري في امتناع التصور بالكنه على تقدير
نظرية الكل من الاختلال لان الوجه في تصور الشيء آه حاصله ان الوجه في تصور
الشيء بالوجه كتصور الكتابة عند قصد تحصيل تصور الانسان به وكذا تصور الكنه
في تصور الشيء بالكنه كتصور الحيوان الناطق عند قصد تحصيل تصور الانسان به انما
هو ليعلم ذو الوجه وذو الكنه اي الانسان مثلا بان يصير مرادا له فيكون
مقصودا بالعرض على عكس ذي الوجه وذي الكنه ومقصودا بالذات على
عكسهما اما الاول فلان القصد الى الوجه والكنه انما هو لكونهما مرآتين لذي
الوجه والكنه فلا بد ان يكون ذو الوجه وذو الكنه مقصودين بالذات لا الوجه

والكنه

والكنه والالم يتحقق كونهما مرآتين لهما واما الثاني فلانه من المعلوم انه يتصور
الوجه والكنه اولا والا كيف يحصل منهما ذو الوجه وذو الكنه فيكون تصور ذي الوجه
والكنه ح بعد تصورهما فيكون تصورهما تصورا بالعرض اذا ثبت ذلك لا يمكن
تصور الوجه كالكتابة في تصور الشيء بالوجه كتصور الانسان بها بالوجه او
الكنه والا يكون ذلك الوجه اي الكتابة مثلا ذا الوجه وذا الكنه لانه يكون ح
متصورا بهذا الوجه والكنه فيكون مقصودا بالعرض ومقصودا بالذات مع
انه كان متصورا بالذات ومقصودا بالعرض فيكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات
في قصد واحد والمتصور بالذات متصورا بالعرض في تصور بالوجه واحد وهذا
كما ترى حتى يجري فيه ما يجري في امتناع التصور بالكنه بناء على ان كل وجه كنه
لشيء بان يقال ان تصور الوجه بالكنه لا يمكن الا بان يكون مسبوقا بالوجه والا يلزم
طلب المجهول المطلق ويحصل من الكنه ثم هذا الوجه ايضا نظري على تقدير نظرية
الكل فينتقل الكلام اليه وهكذا الى النهاية فيصرف ازمان الغير المتناهي من
الازل في كسب الوجوه الى حد معين وفيه لا يمكن اكتساب كنه الوجه لانه
زمان متناه ويلزم منه ان لا يحصل ما جمعها بل بكنه الشيء بان يكون اذ يلاحظ
ذلك الشيء اي ذي الوجه فيحصل حقيقة الوجه في الذهن بحيث يصير بها ذا الوجه
متصورا من دون ان يكون مسبوقه بالوجه فيجوز على تقدير نظرية الكل وقدم
النفس ان يحصل حقيقة ذلك الوجه بصرف ازمان الغير المتناهي من الازل

الى حد معين منه في حصول مباديه اللتي هي عرضيات لذلك الشيء فلا يمتنع التصور الشيء
بالوجه وبالجملة لا يجري الدليل الا في امتناع تصور الشيء بالكنه دون الوجه فلم يتم
التقريب ولا يخفى عليك ان ما في هذا الاختلال من الخلل لوجوه اما اولا فبان اختلاله
مبني على عدم حصول المعرف بالفتح اي ذي الوجه وذي الكنه في الذهن بالذات
مع انه فاسد لان التحقيق انه يحصل في الذهن الاشياء بالذات والمبني على الفاسد
فاسد واما ثانيا فلانه لزم كون الوجه متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وعدمها
في تصور واحد وقصد واحد على تقدير الوجه في تصور الشيء بالوجه بالكنه او الوجه
لان التصور متعدد تصور من حيث انه مرآة لذي الوجه وتصور من حيث انه
نفسه متصور بالوجه او الكنه واذا تعدد التصور تعدد القصد فقطعا يلزم ح الا كون
الوجه بالحيثية الاولى متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وبالحيثية الثانية عكس
ذلك ولا مشاحة فيه واجاب بعضهم الى اشياء وعلامة قدوة العلماء قدس سره بان
الكلام قد وقع في العلم بالوجه ما دام كونه وجها للشيء ولا خفاء على احد ان الوجه
ما دام كونه وجها للشيء لا يمكن ان يعلم بالوجه او الكنه لاستلزامه ان يكون
متصورا بالذات وبالعرض ومقصودا بالذات وبالعرض في تصور واحد وقصد
واحد واما ثالثا فبان ما ذكره المحشي في الاختلال كما يدل على جواز التصور بالوجه
يدل على جواز التصور بالكنه ايضا بان يقال ان تصور الكنه في تصور الشيء بالكنه
لما لم يمكن ان يكون بالكنه والا يلزم ان يكون المتصور بالذات متصورا بالعرض

والمقصود

والمقصود بالذات في تصور واحد وقصد واحد لا بد ان يكون بكنه الشيء فيحصل
حقيقة الكنه في الذهن بحيث يصير مرآة لذي الكنه من دون سبق تصوره بالوجه
فيجوز على تقدير نظرية الكل وقدم النفس ان يحصل حقيقة الكنه بعرف الزمان
الغير المتناهي من الازل الى حد معين في حصول مباديه اللتي هي واثبات لذي الكنه
فيجعل مرآة لذي الكنه واما ارتقاء فيما قال جدي ورشادي واستادي كمال المحققين
قدس سره لا يخفى عليك ان العلم بكنه الشيء على تقدير نظرية الكل غير متصور
كيف وهو من اقسام العلم البديهي فلو كان علم الوجه في تصور الشيء بالوجه علما
بكنه الوجه صار بديهيا فيكفي لاثبات المطلوب بديهة التغيص انتهى وقد يقرر تقرير
آخر بان المحشي ان اراد بقوله تصور بكنه الوجه في قوله بل تصور الوجه في تصور
الشيء بالوجه تصور بكنه الوجه تمثل كنه الوجه في الذهن بان يكون آلة الالتفات
تمثل هذا الكنه من دون سبق طلب وكسب فهو مخصص بالبديهيات فان اريد الا
حتمال خرق الغرض وان اراد به تمثيل هذا الكنه بعد طلب وكسب كما يدل عليه قوله
فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك التصور بعرف الزمان فيلزم سبق المعرفة
بالوجه والا يلزم طلب المجهول المطلق ويكون هذا التصور مقصودا وملحوظا مرآة
للملاحظ في هذه الملاحظة ويلزم ما يلزم التصور بالكنه واما خامسا فالعجب ما
قال هذا المحقق قدس سره من ان ما قال المحشي في بيان كون علم الوجه بكنه
الشيء على تقدير تمامية معنى عن الحاجة الى الاستدلال فانه نسلم عن ما ادعى

الشارح على تقدير عدم تمامية تقرير الشارح سالم عن المنع انتهى واما ما اد
سائقه قد ذكر في تقرير الاختلال من انه يجوز على تقدير تناهي الكل آه وقدم
النفس او تصور الوجه بكنهه لا يحتاج الى صرف الزمان من الازل الى حد
معين في طلب مباديه والا لكان التصور بالوجه تصورا بالكنه واجيب عنه بعد حمل
قول المحشي يحصل على انه من الحصول بالجار المهملة والصاد المعجمة بمعنى الفساد بان
تصور الوجه في تصور الشي بالوجه والكنه في تصور الشي بالكنه تصور بكنه الشي
فعلى تقدير تناهي الكل انما يحصل اي يفسد قولهم ذلك التصور اي تصور الوجه
او الكنه بصرف الزمان من الازل الى الابد لما عرفت من ان تصور الوجه
والكنه تصور بكنهه فلا يحتاج الى صرف الزمان الا متناهيا وانا سابقا فان
كون الكنه في العلم معلوما بكنهه يستدعي ان يكون الجنس والفصل معلومين
ثانيا بل نظر وفكر اذا ازدنا تحصيل النوع بحده التام والا يلزم ان يكون ما هو
المتصور بالذات والمقصود بالعرض متصورا بالعرض ومقصودا بالذات في
تصور واحد وقصد واحد مع انه كثيرا ما يحتاج في تحصيل الحد التام الى حد اخر
قوله وما قيل آه دفع لما منع السيد ابو الفتح على قول الشارح وانما يتصور الشروع
في كسب كنهه من ذلك الحد من زمان زمان وذلك الحد زمان متناه
فلا يمكن اكتساب كنهه فيه من انه يجوز كون مبادي الوجه والكنه مشتركة
فاذا حصل مبادي الوجه في الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين

ثم

ثمة حصل مبادي الكنه ايضا فانها عينها فلا يلزم ح حصول مبادي غير متناهية
فيحصل الكنه في الزمان محدود والمتناهي حتى يصح ما قال الشارح بان القايل
باشتراك مبادي الكنه والوجه قد غفل عن معنى التصور بالكنه والوجه
والا فكيف يتفوه به فان المراد آه اي المبادي لما تكون متحدة بالذات مع
المرئي اي ذي الكنه في التصور بالكنه ومتغايرة بالاعتبار اذ المراد مرتبة
التفصيل والمرئي مرتبة الاجمال ومتغايرة معه بالذات ومتحدة بالعرض
في التصور بالوجه لا يمكن اشتراك مبادي اكتساب الوجه والكنه فان الا
شتراك ح يتصور على نحوين احدهما ان يكون ذاتيات الشي ذاتيات
للوجه وثانيهما ان يكون ذاتيات الشي وجها للوجه وعلى كلا النحوين يلزم
كون المبادي متحدة بالذات لما هي مبادي له ومتغايرة له كذلك اما على النحو الا
الاول فظاهر لان الذاتيات بكل واحد واحد من الوجه وذي الوجه فيكون
متحدة به بالذات اي على هذا التقدير يكون ذاتيات كل شي متحدة به كذلك ولما كان
الوجه متغايرا لما هو وجه له يكون تلك الذاتيات ايضا متغايرة له بناء على ان
متغاير احد المتحدين بالشي عين متغاير الاخر به واما على النحو الثاني فلان
مبادي الكنه متحدة بالذات مع ما هي مبدا له ولما كانت هي مبادي الوجه
وعرضيات له بالذات كانت متغايرة لما هو وجه له بالذات لانها متغايرة
للوجه الذي هو متغاير لذي الوجه بالذات ومتغايرة المتغاير متغاير بالذات

فيكون تلك المبادي مغايرة له قطعا واذا لم يصح ان يكون مبدا او واحد مشترك في التصور بالكنه والوجه فكيف يكون المبادي الغير المتناهية اللتي يلزم على تقدير كون الكل نظريا مشتركة بينهما ولا يخفى ما فيه فان الدليل الذي اورد ثموه على تقدير كون ذاتيات الشي وجها للوجه دليل على طريق قياس المساواة وبحث فيه ان يكون المقدمة الاجنبية الماخوذة فيه لانتاج القياس صادقة على نهج الكلية مع انها ليست كذلك لان قولكم مغاير المغاير مغاير بالذات الذي هو مقدمة اجنبية ليس بصادق فانه على تقدير ان يكون الشي عرضيا ووجها للامر الذي هو عرض ووجه للاخر الذي يكون تمام حقيقة ذلك الشي يكون ذلك الشي مغاير للامر الذي هو مغاير للاخر مع انه ليس بمغاير للاخر بالذات بل يتحد معه بالذات لانه تمام حقيقة الاترى ان الحيوان الناطق وجه للكاتب الذي هو وجه الانسان مع انه ليس بمغاير للانسان لانه عين حقيقة فيجوز ان يكون مبادي الوجه اللتي هي عرضي له تمام حقيقة ذي الوجه او لبعضه فيكون المبادي مشتركة لا محالة وان توهم انه لما فرض ان ذلك الشي حقيقة الاخر ومتحدة معه يكون معروضا للامر الذي هو عارض الاخر البتة لما ان الاخر معروض له بناء على ان ما يكون مقتضى لاحد المتحدين يكون مقتضى الاخر ايضا مع انه قد فرض كونه عارضا للاخر فيلزم منه عروض المعروض لعارضه وهو كما ترى يدفع بان للعروض عندهم معنيان القيام وكون

الشي

الشي خارجا عن الشي ومحمولا عليه فان كان مرادكم من العروض في قولكم فيلزم منه عروض آه المعنى الاول فلا نسلم لزومه آه وان كان المعنى الثاني فلا نسلم استحالته لكون كل واحد من المعروض والعارض خارج عن صاحبه محمول عليه وبالجملة ان عروض المعروض بالمعنى المستحيل وهو قيام المعروض لعارضه لا يلزم آه وما يلزم آه وهو كون المعروض خارجا عن العارض ومحمولا عليه ليس بمستحيل وهذا كله ما رجحه جدي ورستاد استادي كمال المحققين قدس سره حيث قال وما قال في بيان استحالة اتحاد مبادي الوجه والكنه لعله مخدوشة فانه يمكن اشتراكهما نظرا الى ان مبادي الوجه يكون عرضيا للوجه وهي لبعض ذاتيات ذي الوجه او جميع ذاتياته فالوجه عرض لذي الوجه وذاتيات ذي الوجه عرض للوجه ومغاير المغاير لا يلزم ان يكون مغايرا وقياس المساواة آه فاسد وعروض المعروض لعارضه غير مستحيل لان عروض الشي للشي على نحوين الاول بمعنى القيام وهو ممتنع من الطرفين وعروض الشي للشي بمعنى انه خارج عن حقيقة محمول عليه وهذا متصور في كل شيئين مع عارضها فان العارض محمول وخارج عنها واما الماهية محمولة وخارجة عنه ولا منافاة فيه انتهى فان قلت ان التقدير كون الشي عرضيا ووجها للامر الذي هو عرض ووجه للاخر الذي يكون حقيقة ذلك الشي تقدير باطل كيف ويلزم على هذا ان يكون الوجه معلوما بالوجه مع انه قد منعه المحشي سابقا قلت قد قدمنا انا بقي لدفع ما عليه المحشي

فتذكره قوله ومما يمكن ان يقال آه اعلم ان ابطال نظرية الكل يلزم الدور والتسلسل
من جهته لزوم استحالتين احدهما ان الدور يستلزم عينية الموقوف للموقوف عليه
والتسلسل يستلزم انحصار امور غير متناهية في زمان متناه وقدم بيانه واخرهما
ما بينه المحشي في هذا من انه على تقدير الدور يكون آه حاصله انه لو كان كل من التصورات
نظريا بحصوله اما بطريق الدور او التسلسل والاول يستلزم ان يكون كل من الموقوف
اي المكتسب والموقوف عليه اي الكاسب معرفا بالكسر من جهته كونه كاسبا و
معرفا بالفتح من جهته كونه مكتسبا لان كلا منهما على هذا التقدير يتصف بتينك
الجهتين فيكون كل منهما ح متصورا اي حاصلا في الذهن بالذات من جهته كونه
كاسبا ومتصورا بالعرض اي غير حاصل في الذهن بالذات من جهته انه مكتسب من
تصور آخر بناء على ان التصور في التعاقب تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر
اولا وبالذات والمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض والثاني يستلزم ان يكون
كل من التصورات الغير المتناهية تصورا بالعرض اي غير حاصل في الذهن بالذات
بناء على انه ح يكون معرفا بالفتح فلابد يكون الحصول كذلك فوجد المعرف بالفتح
دون المعرف بالكسر فيلزم تحقق ما بالعرض اي المعرف بالفتح دون ما بالذات
اي المعرف بالكسر وبالجملة ان نظرية التصورات باسرها يستلزم الدور والتسلسل
المستلزمين للاستحالة وهي كون كل منهما متصورا بالذات وبالعرض او تحقق
ما بالعرض بدون ما بالذات واذا امتنع حصول التصورات امتنع حصول التصديقات

التصو لان

التصو لان حصوله بدونه غير ممكن ففرض التصورات والتصديقات باسرها نظرية
من جملة المستحيلات لان المستلزم للمحال محال قوله فافهم لعله اشارة الى ما في قول
المحشي ومما يمكن ان يقال آه من الاختلال بوجوه اما اولا فبان الاستحالتين
اللتين بينهما المحشي على تقدير كون كل من التصورات نظريا وحصوله من الاخر من
لزوم كونه متصورا بالذات وبالعرض او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
يجري على كل تقدير سواء كان بطريق الدور او التسلسل كما لا يخفى على المتامل
فما الوجه في تخصيص المحشي ذكر احدى الاستحالتين على تقدير الدور والاخرى
على تقدير التسلسل واما ثانيا فبان الدليل الذي اورده المحشي مبني على عدم حصول
المعرف بالفتح في الذهن انما اليه الالتفات فقط مع ان الحق ان المعرف
ايضا يحصل في الذهن كيف ولو لم يحصل لم يكن المعرف بالكسر مؤديا الى حصول
المعرف بالفتح على انه لو لم يحصل المعرف بالفتح بل يكون الالتفات اليه فقط
لم يكن المكتسب قسما من العلم الذي هو من مقولة الكيف لان الالتفات من الالتفات
مقولة الفعل مع ان الالتفات الى الشيء بدون وجود الملتفت اليه في الذهن
حقيقة وبالذات غير معقول واما ثالثا فبانه لو تم ما ذكره المحشي لزم منه عدم
امكان حصول نظري من نظري مع انه جائز بل واقع واما رابعا فلانه
لا شناعة في كون شيء واحد متصورا بالذات وبالعرض من جهتين وكذا
لا شناعة في كون كل من التصورات النظرية متصورا بالعرض فانه

کما انه متصور بالعرض بالنسبة الی امر کذلک متصور بالذات بالنسبة الی امر آخر فقد یتحقق
ما بالعرض انما یستحیل لو انتفی ما بالذات مطلقا وبعبارة اخری انه ان اراد
المحکی بما بالذات ما لا یشتمل علی ما بالعرض اصلا فلا نسلم استحالة تحقق ما بالعرض
بدون ما بالذات بهذا المعنی وان اراد به معنی اعم منه وهو ما نسلم انتفاءه فی
محل النزاع کیف وهو متحقق ح قطعا وبعد یقفی حیاتی زوایا المقام ترکناه خوفا
للتطویل فعلیک بالتامل قال الشارح لا یتم الا بدعوی البدیهة فی مقدمات الدلیل
آه لما یرد علی ظاهر هذا القول مناقشات منها انا لا نسلم ان هذا الاستدلال
لا یتم الا بدعوی البدیهة فی تعدیل الدلیل واطرافها لانه انما یتوقف معلومیة
المقدمات واطرافها وانما علی بدیهیة المقدمات والاطراف فلا فصل عن دعوی
بدیهیتها نعم لا بد من الانتهاء الی البدیهی لکنه لا یستلزم التوقف علی دعوی
البدیهة ومنها انه ان اراد بقوله وذلک کاف فی نفی کسبیة الکل انه یکفی
دلیلا علی بطلان کسبیة الکل فمسلم لکن لا یتفرع علیه انه لا حاجة الی الدلیل
علیه وان اراد انه عین نفی کسبیته کما یقتضیه قوله فظهر ان الاستدلال یؤول
بالآخرة الی دعوی البدیهة فی المطلوب فهو ممنوع لصلاحیته ان یجعل دلیلا علی
هذا النفی ولو سلم فلا یتفرع علیه انه لا حاجة الی الدلیل علیه لجواز ان یکون
دعوی البدیهة نظریة ومنها انه یستفاد من قول الشارح وهذا الطریق یعنی
الاحالة الی البدیهة اسلم من تکلف الاستدلال علیه آه انه لو استدل المص

علی

علی المطلوب بما هو المشهور لکان صحیحا لکنه انما عدل عنه الی دعوی البدیهة فیه لکونه
اسلم مع انه لیس کذلک اذ لا یخلو اما ان یکون المطلوب عند المص بدیهیا او نظریا
علی الاول لم یصح الاستدلال علیه بدلیل سواء کان هذا الدلیل او غیرها لان البدیهی
لا یثبت بالدلیل وعلی الثانی لم یصح منه دعوی البدیهة فیه فضلا عن ترجیح طریق
الاحالة علی البدیهة علی طریق الاستدلال ومنها انه یوهم ما ذکره الشارح لم
یصح استدلال ای استدلال کان علی ای مطلوب کان فانه لا بد فی اتمام کل
استدلال من دعوی البدیهة فی مقدمات الدلیل واطرافها والا فللخصم ان
یمنعها واذا کان کذلک فلیکتف ابدا بدعوی البدیهة حذرا عن التطویل بلا طائل
فرار المحشی کلام الشارح بحیث لا یتوجه علیه مناقشة من المناقشات المذکورة بقوله
حاصله آه توضیحه لا بد لاتمام الدلیل لابطال نظریة الکل بلزوم الدور والتسلسل من
دعوی بدیهیة مقدماته واطرافها والا فعلی تقدیر نظریتها لا ینقطع الکلام بلزوم
الدور والتسلسل بناء علی ان للخصم ان یمنع صحة المقدمات ویسأل ویستفسر
عن اطرافها فان النظری یقبل المنع والاستفسار ودعوی بدیهیة مقدمات
الدلیل وهو قولنا لو کان الکل من کل التصورات والتصدیقات نظریا یلزم الدور او
التسلسل وقولنا لو کان الکل من کل منهما بدیهیا لما احتجنا الی شیء منهما الی الفکر فی
قوة قولنا ان بعض التصدیقات بدیهی وبعضها نظری ودعوی بدیهیة
اطراف مقدمات الدلیل فی قوة ان بعض التصورات بدیهی وبعضها نظری

قوله الاستدلال الخ الى دعوى البديهية في المط الذي هو ان البعض من كل منهما بديهي
ونظري فلم يكتف بدعوى البديهية في المط اولا والا لم يطول بلا طائل وهذا هو
ترجيح لطريق الاحالة الى البديهية لاثبات المط على الاستدلال المذكور واذا عرفت
هذا فلا يتوجه ما قاله من المناقشات اما الاولى فلان المراد من توقف الدليل
على دعوى البديهية في مقدمات الدليل واطرافها التوقف بالنسبة الى الخصم كما اشار اليه
المحشي اذ للخصم ان يمنع آه ومعلوم ان تمامية الدليل عند الخصم موقوفة على معلومية
مقدمات الدليل واطرافها بطريق البديهية لا باي طريق كانت سواء كانت
بالنظرية او البديهية اذ على تقدير النظرية له ان يمنع صحة المقدمات ويتعرض
الاطراف فيلزم الدور او التسلسل واما الثانية فلان مراد الشارح من الدليل
في قوله فلا حاجة الى الدليل عليه الدليل الذي ذكره في الشرح من انه لو كان الكل
الخ بجعل لام التعريف في الدليل للعهد الخارجي لا لمطلق الدليل اي دليل كان
واما الثالثة فلان الحاصل الشق الثاني هو ان المط نظري عند المقصود ولكن لما
كان اثباته بالاستدلال يؤل الى دعوى البديهية في المط اختارها اولا فقصر
المسافة فيكون ترجيح الاحالة الى البديهية في المقصود ترجيح على الاستدلال واما
الرابعة فلان منشأ استلزام بديهية مقدمات الدليل والاطراف آه لدعوى
البديهية في المط انما هو من حيث ان مجهول المط آه فرع البديهي ولا يجب ان
يقع البديهي مجهولا في كل مطلوب حتى يجري في كل دليل بالجري في الدليل ما

يجري

يجري في الدليل الذي اورده الشارح قوله ولا يخفى آه اعتراض على ما قرر المحشي
قول الشارح بقوله حاصله ترجيح طريق الاحالة الى البديهية على طريق الاستدلال
لو صحة انه يوهم ما ذكره الشارح ليدل على عدم صحة الاستدلال فانك قد عرفت
ان صحته موقوفة على دعوى بديهية المقدمات والاطراف وهي في قوة الدعوى
وهو ان بعض التصورات والتصديقات بديهي لان من يقول بكسبية الكل
صحة كيف يسلم بديهية المقدمات والاطراف فيتوقف صحة الدليل على المدعي
الذي هو كانه عينه وهذا هو الضرب الاول من المصادرات التي نبهها المحشي
في منهيته حيث قال فيها المصادرة على المط على اربعة اوجه احدها ان يكون
المدعي عين الدليل والثاني ان يكون جزء الدليل والثالث ان يكون موقوفا
على جزء الدليل والرابع ان يكون موقوفا على صحة الدليل والكل باطل لاستحالته
على الدور انتهى لا على ما ادعيتموه من ترجيح طريق الاحالة الى البديهية على طريق
الاستدلال فان ترجيح الشيء على الشيء عبارة عن صحة كليهما لكن يجب يكون
الاول قوة على الثاني فهو يقتضي صحة الطرف المقابل للمرجح ولا صحة للمقابل آه وانما
قلنا ان دعوى بديهية المقدمات واطرافها في قوة قولنا ان بعض التصورات
والتصديقات بديهي حتى فرعنا عليه انه يلزم منه ضرب من المصادرة
ما قلنا انها عينه اذ من البين ان دعوى بديهية المقدمات واطرافها دعوى امر شخصي
فيكون قضية شخصية معنى فلا يمكن ان يكون عين القول المذكور لانه موجبة جزئية فيكون

مجرده عن المواد الشخصية نعم لما كانت الشخصية مستلزمة للجزئية قيل انها في قوة ادعائها
عينية فلا نتيجة انه يلزم ح المصادرة على المط حقيقة فكيف يصح قول المحشي لاشتماله على
ضرب من المصادرة قوله فكانه اراد ه الظ انه جواب لقوله ذلك المحشي لقرينة و
ثم ترد بعده لقال التعقيب لقرينة انه ما اراد الشارح من دعوى بديهية مقدمات
الدليل واطرافها دعواها بلا واسطة حتى يلزم منه ضرب من المصادرة بناء على انها
في قوة اصل الدعوى المطلوبة بل اراد اعم منها ودعواها بواسطة بديهية او
مراتب كدعوى بديهية بديهية المقدمات واطرافها ودعوى بديهية بديهية بديهيتها
وهكذا حتى يتم الكلام والا يلزم الدور او التسلسل ومن البين ان هذه الدعوى
الاعم ليست في قوة اصل الدعوى المطلوبة حتى يلزم منه ضرب من المصادرة و
يؤيد تلك الارادة قول الشارح يؤول الى دعوى البديهية في المط فان دعوى بديهية
مقدمات الدليل واطرافها بلا واسطة كانه دعوى نفس المط الذي هو كون بعض
التصديقات والتصورات بديهيا وبعضها نظريا لا دعوى بديهية المط اي كون بعض من
كل من التصديقات والتصورات بديهيا وبعضها نظريا بديهي اعترض علي جدي وارشاد
ارشادي كمال المحققين قدس سره ان المصادرة لازمة وادعاها في اول
الوهلة ومانعها لا يمنع المصادرة لان المصادرة توقف الدليل على المدعى و
توقفه عليه اولا وثانيا لا يغني من الحق شيئا وعجب قوله فان دعوى بديهية
آه كيف ودعوى البديهية بواسطة الخص ليس دعوى بديهية المط على ان الكلام

في الد

الدعوى الخاص ودعوى بديهية المقدمات في اي موضع يكون بواسطة او بلا واسطة يكون
دعوى بديهية المط فان المط بديهية البعض اي بعض كان واي قضية كان واي طرف
فرض فبديهيتها متضمن عين المط او مساو له والدعوى الاخيرة مسلم لان دعوى
البديهية في الدليل بواسطة ليس مستلزما لبديهية المدعى اعم من ان يكون دعوى
البديهية في المط او فيه بواسطة نفي محل النزاع دعوى البديهية في الدليل
بواسطة او لا بواسطة لا يستلزم دعوى بديهية المط وفي غير محل النزاع لا نسلم
مطلقا قوله قدس سره وعجب قوله فان دعوى البديهية آه كيف يصح حاصله
ان البديهية في مقدمات الدليل والاطراف بواسطة امر شخصي فكيف
يصح حكم المحشي بعينها الدعوى بديهية المط الذي هو امر غير شخصي فتامل ويمكن
ان يقال ان قوله فكانه جواب لا يراد يرد على قول الشارح يظهر ان الاستدلال
يؤول بالآخرة الى دعوى البديهية في المط من انه انما يؤول الى دعوى نفس المط
هو ان البعض من كل من التصورات والتصديقات بديهيا وبعضها نظريا لا الى دعوى
بديهية المط اي كون كل من التصورات والتصديقات بديهيا وبعضها نظريا بديهي
تقرير الجواب ان مراد الشارح من دعوى بديهية مقدمات الدليل والاطراف
اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة وهكذا حتى يتم الكلام والا يلزم الدور
او التسلسل ومن البين ان هذه الدعوى الاعم مستلزمة لدعوى بديهية المط
البتة لانه كما ان دعوى بديهية المقدمات واطرافها بلا واسطة في قوة دعوى

المطلق لكن دعوى بديهية بديهيتها في قوة دعوى بديهية فافهم ذا لا تسرع بالرد بل القبول
ومما يجب التنبيه عليه هو انه يمكن ان يقول انا لا نسلم ان دعوى بديهية معلومات
الدليل واطرافها تؤول الى دعوى البديهية في المطلق فان البديهية والنظرية
يكونان مختلفين باختلاف عنوان الموضوع ومن البين ان الدعويين مختلف
فان موضوع الدعوى الاولى هذه المقدمات والاطراف لان مآلها ان هذه
المقدمات والاطراف بديهية وموضوع الدعوى الثانية كون بعض التصورات
والتصديقات وبعضها بديهيا لان مآلها كون بعض التصورات والتصديقات
نظريا وبعضها بديهيا بديهي فلا يلزم من دعوى بديهية المقدمات واطرافها دعوى
بديهية المطلق حتى يؤول الدعوى الاولى الى الدعوى الثانية وما اورده السيد
ابو الفتح على قول الشارح وذلك بعينه دعوى البديهية في عدم بديهية الكل
من انه لو سلم انه لا بد في الدليل المذكور على بطلان بديهية الكل من دعوى
البديهية في ثبوت الاحتياج الى النظر في بعض التصورات والتصديقات
يكون ذلك عين دعوى البديهية في عدم البديهية ممنوع لجواز ان يستدل
بكل منهما على الآخر ولو سلم فانما هو عين دعوى البديهية في عدم بديهية التصورات
والتصديقات وهي ليست عين دعوى البديهية في عدم بديهية الكل الذي
هو المدعى والملازمة بينهما انتهى فقضيته ان حكم الشارح بالعينية انما هو على سبيل
المبالغة ومنع لزوم دعوى عدم بديهية بعض التصورات والتصديقات

لدعوى

لدعوى البديهية في عدم بديهية الكل منع لا ينبغي ان يصغى اليه لانه خلاف الضرورة
قال المصنف صرح بالنظر قيل ان هذا القيد غير محتاج ضرورة ان الاكتساب
يتضمن النظر اصطلاحا قال الآن يقال انه اراد تمهيد التعريف النظر فذكره صريحا
او حملا للاكتساب على معناه اللغوي وهو مطلق التحصيل لكنه لا يلائم الاختيار المطلق
في الرسالة قال الشارح المشهور في تعريف الضروري والنظري ما يتوقف حصوله
على النظر وما لا يتوقف عليه نشر على غير ترتيب اللف ولهذا التعريف قيل
انهما من صفات العلم وقال من صفات المعلوم وعلى تقدير تعريفهما بما لا يتوقف
علمه على النظر وما يتوقف عليه لا يكونان الا من صفات المعلوم اذ من
البين ان علم العلم لا يترتب على النظر فتأمل قال الشارح ويرد عليه انه اه
ايراد على تعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر حاصله انه يلزم على التعريف
المذكور للنظري ان لا يتحقق علم نظري اصلا لانه لا يتوقف حصول شيء من
الاشياء سواء كان تصورا او تصديقا على النظر اذ لو كان موقوفا عليه لما امكن
حصوله بدونه لان توقف الشيء على الشيء عبارة عما لا يمكن حصول الاول بدون
الثاني مع انه ليس كذلك اذ يتحقق حصوله بالحدس الذي هو قسم من الضروري
المقابل للنظري لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب التصورية و
التصديقية كلها بالحدس قال الفاضل اليزدي ان الايراد لا يتوقف على
دعوى الكلية وذكر الحدس لطريق التمثيل فمنع الكلية غير قصد وكذا منع حصول

الكل بل النظر لجواز حصول البعض بالتجربة ونحوها قوله وبهذا الجواب بالنظر الخ اعلم ان

حاصل الجواب انا لا نسلم قولكم انه يلزم على التعريف المذكور للنظري ان لا يتحقق

علم نظري بناء على انه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء على النظر او يحصل بالحدس

لصاحب القوة القدسية لان حصول شيء بالحدس له لا يوجب ان لا يتوقف

حصوله على النظر بالقياس الى فاقدها حتى لم يتحقق العلم النظري بالقياس اليه

ايضا اذ من البين انه لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر مما يحصل لصاحب

القوة القدسية يكون بديهيا بالنسبة اليه لا يمكن حصوله له بالنظر وبالنظر الى

فاقدها يجوز ان يكون نظريا لا يمكن حصوله له الا بالنظر فيتحقق العلم النظري بالنسبة

اليه قطعا ولا يخفى عليك ان في هذا الجواب لما كان لاختلاف النظرية

والبديهية بالنظر الى الاشخاص دخلا جعل فيه ان ما يحصل لصاحب الخ وكذا

يكون التوقف المعتبر في تعريف النظري والضروري بالمعنى المشهور لا بمعنى

اي لا يمكن حصول شيء الا بعد الآخر امكانا بالقياس الى العالم الذي هو

موصوف بها حقيقة ايضا ودخلا لكون الجواب بالنظر الى ان النظرية ح

تولها بالقياس لا الى مجاري النظري والبديهي يعني ليس المراد من التوقف

على النظر الذي هو معتبر في تعريف النظري في جواب المجيب التوقف بالقياس

الى النظري والبديهي بمعنى ان النظري شيء لا يمكن حصوله بالقياس اليه

الا بالنظر والبديهي بخلافه والا لم يصح الجواب زوح يكون حاصله ان حصول

سبق نفسه

شيء بعينه بالنسبة الى صاحب القوة القدسية غير موقوف على النظر فيكون

بديهيا بالنسبة اليه وبالقياس الى فاقدها موقوف على النظر لانه لا يمكن حصوله

الا به فيكون نظريا بالنسبة اليه وهذا كما ترى لانه من الممتنعات ان يكون شيء

واحد من حيث نفسه موقوفا على شيء في صورة وغير موقوف عليه في صورة

اخرى قوله وفي دفع الجواب منع ظاهر فان ما يكن الخ تفصيل الكلام ان الشارح

دفع جواب الايراد بقوله وحصول تلك القوة الخ حاصله ان حصول القوة القدسية

لفاقدها ايضا ممكن بناء على ان حصولها لكل فرد من افراد الانسان ممكن فلم يتحقق

العلم النظري المعتبر فيه توقف الحصول على النظر بالقياس اليه ايضا ادلم يتوقف

حصوله بالقياس اليه على النظر والفكر كيف ولو كان كذلك لما امكن حصوله الا به دون

الحدس لان التوقف عبارة عما لا يمكن حصول شيء الا بعد شيء آخر مع انه ليس

كذلك ويمكن ان يحصل له بالحدس فعاد الايراد فتقرير تم لما فهم المحشي ان حكم

الشارح بامكان القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان الذي بني عليه دفع

الجواب ليس وجهه الا ان منشأ حصول القوة القدسية ليس الا طبيعة الانسان

من حيث هي هي الكلي وهي لما تحقق في جميع افراده على السوية لا بد ان

يوجد هذه القوة في كل فرد من افراد الانسان لان تحقق المنشأ يوجب تحقق

ما هو منشأ له منعه المحشي بقوله فان ما يمكن الخ تقريره ان امكان القوة القدسية

وان كان منشأه طبيعة الانسان من حيث هي الكلي يوجد في جميع افرادها على

الوثبة لكن لا يلزم منه ان يكون ممكناً لكلٍّ ومنه حتى يلزم منه امكان ثبوته لفاقد القوة
القدسية ايضا وبهذا يندفع ما اورده الشارح لجواز ان يكون خصوصية بعض الافراد ابية عن
اتصافه بالحدس فان رب فرد يكون آبيا عن اتصاف بما هو ممكن للطبيعة والكان
البعض الآخر قابلا له ذ تحقق المنافرة بما يوجب تحقق ما هو منشار له اذ لا يمتنع مانع
واعلم ان تقرير منع المحشي بهذا النمط اولى مما قرره بعض الاعاظم بعد بيان وجه امكان
القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان بان ما يصح لفرد يصح لسائر الافراد بالقوة
القدسية اللتي لا شبهة في وجودها في فرد وهو صاحب القوة القدسية يمكن وجودها في
الفرد الآخر وهو الذي يكون فاقدا لها من انا لا نسلم ان كلما يمكن لفرد يمكن لسائر
الافراد بل لجواز ان يكون لبعض الخصوصيات مما يمنع اتصافه بما اتصف به بعض
الخصوصيات الآخر فح يجوز ان يستحيل لفاقد القوة القدسية حصولها فامتنع حصول
العلوم من دون نظر لان هذا التقرير لا يلائم عبارة المحشي كما لا يخفى على ذوي الافهام
على الوجه قوله الا ان يقال ان ما يقع في الامكان آه اشارة الى رد المنع ووجه الضعف
تقرير الرد ان انه يجوز ان يكون لبعض الافراد خصوصية آبيا عن اتصاف بما هو ممكن
للطبيعة من حيث هي لكن لا ريب في انه يكون ابيا عن الاتصاف به من جهة
الطبيعة الماخوذة فيه والا كيف يصح ان يكون الفرد الآخر متصفا به لتحقق
ما هو منشار الاباء اي الطبيعة من حيث هي فيه فامكان القوة القدسية
وان يجوز ان يكون لخصوصية الفاقد فيه غير ثابت للفاقد لكنه بالنظر الى طبيعة

اللتي هو الانسان ثابت له البتة ولما كان ان ما يقع في المواد الثلث من الوجوب
والامكان والامتناع حيث هي دونها من حيث الخصوصية لابد لا يحمل الامكان المعتبر في
تعريف التوقف المعتبر في النظري آه على الامكان بالنسبة الى الطبيعة من حيث
هي لان ان ما يقع هو المعتبر في التعريفات فيكون تعريف النظري بما يتوقف
حصوله على النظر الذي صح هو بمعنى ان لا يمكن حصوله من حيث الطبيعة بدون
النظر منقوضا بما يتزود اذ وان كان بالنظر الى فاقد القوة القدسية فانه
يمكن لكلٍّ وحصول كل علم بلا نظر بالنظر الى طبيعة الانسان من حيث هي فلا يتحقق
علم نظري فالايراد بحاله ووجه الضعف ظاهر فان المتبادر والشيوع من الامكان
الماخوذ في تعريف التوقف الامكان بحسب الطبيعة ممنوع والا لم يصح ان يقال
توقف الابن على الاب فانه يمكن طبيعة الابن بدون الاب مع انه لا ريب في
صحة هذا القول قال ابي معدن العقلية والنقلية قدس سره في وجه الضعف ان
المواد الثلث وان يعتبر نظرا الى طبيعة الفرد لكنه يجوز ان يكون مرادهم عدم الحصول
وعكسه نظرا الى الشخص الفاقد ولا يعني بالفاقد من حيث انه فاقد لترجع
الى التوجيه الاول بل يعني به مصداق الشخص الفاقد ويجوز ان يكون لبعض التشخص
ابيا عن القوة القدسية كما لا يخفى على المتامل قوله وان قرر الجواب آه يعني لو قرر
جواب الايراد على غير ما قرر الشارح بالنظر الى ان النظرية والبديهية لا تختلفان
باختلاف الاشخاص بان ليس المراد من التوقف المعتبر في التوقف المشهور

للنظري والبديهي التوقف بالنسبة الى اي انسان كان سواء كان واجدا للقوة القدسية
او فاقدا لها بل بالنسبة الى الفاقد من حيث انه فاقد فيكون للنظري ح عبارة عما لا
يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد لها والبديهي بخلافه لا يتوجه
عليه ما مر لان من حصول القوة القدسية لفاقدها ايضا ممكن بناء على امكان
حصولها لكل فرد من افراد الانسان فلا يتوقف حصول كل شيء على النظر بالنظر اليه
ايضا حتى فلم يتحقق العلم النظري بالقياس اصلا لان امكان القوة القدسية
للفاقد لا يجعل النظري بديهيا لان البديهية والنظرية انما يعتبران بالقياس الى
الفاقد بشرط كونه فاقدا لا ما الذي يكون نظريا دائما بالنسبة اليه ولا لو سلك
الوهم تمسك بما ذكر في الجواب السابق من ان المتبادر الشائع في الامكان وغيره
من المواد الثلث هو بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي فيكون المراد من
الامكان الماخوذ في تعريف التوقف المعتبر في تعريف النظري الامكان بحسب
الطبيعة من حيث هي ولا ريب في ان طبيعة الفاقد غير آبية من حصول كل شيء بلا نظر
لفقدان القوة القدسية من الفاقد المطلق عليه لانا نقول ان شيوع الامكان
وغيره في الطبيعة من حيث هي انما هو اذا نسب الى الشيء المطلق دون ما اذا نسب
الى الشيء المقيد اذ على هذا يكون المتبادر الشائع منه اخذه بالنسبة الى القيد
وههنا ليس الا كذا دون ذلك لان امكان الحصول بالنظر انما نسب الى الفاقد المقيد
بكونه فاقدا فيكون المتبادر من تعريف النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة

العدسية

القدسية نظرا الى خصوصية القفدان الا بالنظر والبديهي بخلافه ولا يرد على
الجواب ان رب نظري يحصل لفاقد القدسية من حيث هو فاقد لها بلا نظر كالتجربيات
التجربية فلم يتوقف على النظر بالقياس اليه فلم يكن نظريا فلم يطلع التعريف لفاقد
القوة القدسية من حيث هو فاقد لها ما ذكره الايراد لان ذكر الفاقد للقوة القدسية
من حيث هو فاقد لها انما وقع من المحشي تمثيلا والمقصود فاقد القوة القدسية
ونحوها تعميم دائرة الجواب على عدم اختلاف النظرية والبديهية باختلاف
الاشخاص مما لا وجه له فانه تمم على تقدير اختلاف البديهية والنظرية باختلاف
الاشخاص ايضا كما لا يخفى على ذي الافهام الا ان يقال ان ذكره حديث عدم
الاختلاف ليس على وجه الاشتراط بل للاشارة الى ان جواب الايراد على تقدير
عدم الاختلاف انما هو هذا الجواب لا غير قال الشارح والجواب انه قيل
هذا جواب عن اصل الايراد او عن رد الجواب الاول والاول اولى لاستقلال الثاني
بكونه جوابا عن ايراد فيلغو عن مؤنة الاول انتهى محاصل الجواب عن اصل الايراد
منع ان التوقف المعتبر في النظري والبديهي بمعنى ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد
شيء اخر حتى يرد عليه الايراد بل بمعنى العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا ريب في
تحققه فيما نحن فيه بناء على انه يصح ان يقال اذا حصل النظر فيحصل العلم النظري فان امكان
حصول النظري بغير النظر لصاحب القوة القدسية لا ينافي النظرية وعن رد
الجواب الاول انا دارق سلمنا لكم ان حصول القوة القدسية لكل فرد من

افراد لان ان يمكن لكن لا نسلم ما زعمتموه عليه من قوله فلا يتوقف حصول بالنسبة
البعض على النظر بناء على ان التوقف عبارة عما لا يمكن حصول الشيء الا بعد شيء آخر
حتى يبطل به الجواب الاول لم لا يجوز ان يكون بمعنى العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا شبهة
في تحققه آه لانه يصح ان يقال اذا حصل النظر فيحصل العلم النظري فامكان حصول
النظر بالحدس لا ينافي كونه نظريا بطبعه لكن من هذا ان ذكر الشارح حديث جواز
تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على معلوم واحد شخصي بدلا بان يحصل
المعلول بكل من العلل المذكورة لو حصل انفرادا ليس من جهة ان الجواب موقوف
عليه كما فهمه المحشي حيث قال وهذا الجواب مبني آه حتى يتوجه عليه الاعتراض الذي
سيورده بقوله والحق آه وستعرفه بظهور ان ليس له دخل فيه بل من جهة انه يستدل
على اطلاق التوقف على العلاقة المصححة لدخول الفاء بناء ان اعتبار هذا التوقف المعتبر في
تعريف العلة المغيرة بما يتوقف عليه المعلول يدل على ان التوقف يستعمل في العلاقة
المصححة لدخول الفاء ايضا فانه لما لم يصح في صورة تبدل العلل المستقلة على معلول واحد شخصي
على التعاقب اعتبار التوقف المعتبر فيها بالمعنى المشهور لظهور ان المعلول لا يتوقف
لهذا التوقف على علة من العلل المستقلة الكذائية والا لم يمكن تحققه من علة اخرى
لا بد ان يراد منه المعنى الآخر اي العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا ريب في تحققه في
الصورة المفروضة فانه يصح فيها ان يقال ان تحققت تلك العلة من العلل المذكورة
فيتحقق المعلول قوله والحق ما ذهب اليه المحشي وغيره من المحققين من انه لا يجوز

آه

آه اعتراض على كلام الشارح حاصله ان المبني عليه للجواز المذكور من الشارح هو جواز
تعدد العلل المستقلة لما كان باطلا عنده فكيف يتمشى منه الجواب لان بطلان المبني عليه
يستلزم بطلان ما هو مبني عليه ولا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان ذكر الشارح حديث
الجواز المذكور ليس من جهة ان الجواب موقوف عليه بل من جهة انه سند لاطلاق
التوقف على العلاقة المصححة لدخول الفاء فان قلت ان بطلان السند يستلزم بطلان
ذي السند وهو يستلزم بطلان ما بني عليه قلت لا نسلم ان بطلان السند يستلزم
بطلان السند مطلقا لانه انما هو فيما اذا كان السند مساويا لذي السند ولما لم يكن آه
كذلك لانه اخص فكيف يستلزم بطلان ذي السند فيلزم منه بطلان الجواب قوله
فان خصوصية العلتين ملغاة آه دليل لعدم جواز تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد شخصي على سبيل التبادل حاصله انه لو جاز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان
مستقلتان على سبيل التبادل يكون كل واحدة منهما علة على حدة بخصوصيته
موقوفا عليه للمعلول ومترتبا عليه لان العلة عبارة عما يتوقف ويترتب عليه
المعلول ومن المعلوم ان الخصوصية ملغاة في التوقف والترتب اذ لو كان لها دخل
فيه لم يتوقف ولم يترتب المعلول على العلة الا مع اعتبار هذه الخصوصية بناء
على ان المعلول لا يتوقف ولا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه مع انه
قد فرض انه يمكن حصوله من العلة الاخرى المعتبرة مع الخصوصية الاخرى لو جعلت
استبدادا واذا الغيت الخصوصية لا يكون كل واحدة واحدة من العلتين بخصوصيته

علة بل كون القدر المشترك بينهما علة لانه يمنع حصول المعلول بدونه والقدر المشترك
سواء كان طبيعة بينك العلتين من حيث هي او من حيث التشخص الفردية المشترك
بين خصوصية الافراد واحد فيكون العلة واحدة لا متعددة وههنا ابحاث
لابد لنا ان نوردها ليزداد بها القلوب ارباب اليقين وتنشيطا لاذهان الناظرين اولها
ما افاده جدي واستاذ استادي كمال المحققين قدس سره بقوله لك ان تقول
ان كون الخصوصية ملغاة انما هو على تقدير ان يراد بالتوقف في معنى العلة التوقف
بمعنى ان لا يمكن حصول المعلول بدون الاخر وهذا الجواب مبني على تصرف في معنى
التوقف والرجوع من المعنى الاول الى ما صرح به في سفاه من صحة دخول الفاء
فيه فلا يصح قوله ان خصوصية العلة ملغاة في التوقف في قوله ان المعلول لا يترتب
الا على شيء يمنع بدونه اول النزاع فان من جوز تعدد العلل المستقلات بدلا يكتف
بالعد عليه ولذا ترك ذلك المعنى في تعريف التوقف الماخوذ في تعريف العلة
واخذ معنى آخر انتهى وما قيل لدفعه من ان تعدد العلتين باطل مطلقا سواء كان
التوقف بالمعنى المشهور او المعنى المعدول اليه لان المصحح لدخول الفاء هو الترتب
الذي هو عبارة عن علاقة ذاتية بين الشيئين بحيث يمنع الانفكاك بينهما لا عن
مطلق التعقيب سواء كان بالعلاقة او بالاتفاق كما يظهر بالتامل الصادق انتهى
ففيه انا وان سلمنا ان المصحح لدخول الفاء ليس عبارة عن مطلق التعقيب
لكن لا يلزم منه ان يكون عبارة عن علاقة ذاتية يجب يمنع الانفكاك بينهما

بل هو عبارة عن ان يكون الشيء دخل في تحققه في وجود شيء آخر سواء امكن الانفكاك
بينهما او لا فحينئذ المخصص بحاله فان وجه كلام المحشي بان غرضه ابطال الدليل على
ابطال تعدد العلل المستقلة على التشخص البدل على كلا التقديرين سواء كان التوقف
الماخوذ في تعريف العلة بمعنى لولاه لامتنع الاخر او بمعنى الترتب اي العلاقة
المصححة لدخول الفاء وهو الذي سيعبر عنه المحشي بقوله كون الشيء متوقفا عليه
شيء ومتقدما عليه بالذات فان التعدد المذكور باطل عندهم مطلقا فاورد الدليل على
ابطاله على التقدير الاول بقوله فان خصوصية العلتين آه ويلزم منه ابطاله على
التقدير الثاني بناء على التلازم بين هذين المعنيين كما يشير اليه قوله سواء اريد
آه لان ابطال احد المتلازمين يوجب ابطال ملازم الآخر فيكون قوله وان تحقق
يقتضي انها الحكم مال سواء اريد بالعلية آه صح اشارة الى الدليل الى ابطاله على
التقدير الثاني ويساعد هذا التوجيه قال المحشي في المنهية وبل قوله انما هو القدر
المشترك آه بقوله يخفى انه اذا كان لكل منهما تاثير تام كان تاثير كل منهما مغاير
لتاثير الآخر فلا يلزم تحصيل الحاصل المستحيل والحق ان المؤثر على ذلك التقدير
هو القدر المشترك ثم العلة بمعنى الترتب و بمعنى كون الشيء محتاجا اليه متلازمان
والمقصود من هذا الدليل بيان امتناع تعدد العلة بالمعنى الاول ويلزم منه امتناع
تعددها بالمعنى الثاني لما ان المقصود من الدليل الاول بيان امتناع تعددها با
لمعنى الثاني ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى الاول فلا تغفل انتهت بتدقيق ايراد

المحقق قدس سره كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وينبغي ان يعلم انه على هذا
التوجيه يجب ان يقال ان ما قال المحشي في المنهية الاخرى انت تعلم ان
الممكن في وجوده وعدمه محتاج الى العلة في وجوده الى وجودها وفي عدمه الى عدمها
فلو كانت احد العلتين موجودة الاخرى معدومة ولم يعدم المعلول بعدمها
الترجيح بلا مرجح فان المفروض ان كلا من علتي الوجود والعدم متحقق مع تحقق
احد المعلولين دون الآخر يلزم ترجح المرجوح بعدم احتياج المعلول الى التاثير
مع ان الاحتياج وعدمه لا يختلفان بحال ان الوجود والعدم انتهى دليل لقوله
اذ المعلول لا يترتب آه دون قوله والتحقيق يقتضي انها ايضا محال آه وان لم
يحتج في هذه الصورة التطبيق الدليل على المدعى الى تكلف كما يحتاج اليه في الصورة
الاولى بان يقرر كلام المحشي بان المعلول في وجوده محتاج الى وجود العلة وفي
عدمه محتاج الى عدمها فلو لم يترتب المعلول على شيء يمتنع حصوله بدونه بل على غيره
ايضا بان يمكن حصوله من هذا الغير لو حصل ابتداء فيكون له ح علتان من كل
منهما لو حصل ابتداء فلو فرض انه وجدت احدى العلتين او وجد المعلول بها و على
اخرى معدومة ولم يعدم المعلول بها يلزم الترجيح بلا مرجح آه لانه على تقدير جعله
دليلا لقوله والتحقيق يقتضي انها ايضا محال ح يكون قوله المعلول آه بلا دليل
فيكون قابلا للمنع فلا يتم تكلف الدليل الذي اورده المحشي بقوله فان خصوصية
العلتين آه لابطال تعدد العلل المستقلة على نهج البدل على تقدير اخذ التوقف

المغير في

المغير في العلة بالمعنى الاول فان تماميته موقوفة على تمامية قوله المعلول آه وعدم تمامية
ما يتوقف عليه بدعوى ان قوله المعلول آه ضرورية غير مسلمة عند الخصم واذا لم
يتم قوله فان خصوصية العلتين آه لم يتم الدليل الذي توقف اليه قوله والتحقيق
يقتضي انها ايضا محال سواء اريد بالعلة آه لابطال تعدد العلل المستقلة على تقدير
اخذ التوقف المذكور بالمعنى الثاني لان تماميته موقوفة على تماميته كما عرفت واذا
لم يتم الموقوف عليه فكيف يتم ما يتوقف عليه فلم يتم الدليلان اللذان اوردهما
المحشي لمطلبين اقول ان التوجيه المذكور وان كان مناسبا لكلام المحشي في
الحاشية المنهية لكنه لا يناسب ما هو ظاهر كلامه في الحاشية اذ ان بيان قوله
فان خصوصية العلتين هو قوله وهذا الجواب مبني آه بل صريحا على انه دليل لابطال
التعدد المذكور على التقدير الثاني وبناء بحث المحقق انما هو على ظاهر كلام المحشي عبارة
على ان جعل الترتب عن علاقة مصححة لدخول الفاء والقول بانه هذا هو الذي
سيعبر عنه المحشي بقوله كون الشيء موقوفا عليه لان عنده كلام المحشي في حاشية
حاشية المتعلقة على شرح المواقف حيث قال منها يطلق العلة على معنيين الاول
كون الشيء محتاجا اليه والثاني كونه مترتبا عليه اي كونه يجب لولاه لامتنع
وجود الآخر وكونه متقدما عليه بالذات انتهى فانه يدل ان الترتب يستعمل
بمعنى لولاه لامتنع وجود الآخر في المصحح لدخول الفاء واو قد دعت بما تلوناه عليك
ظهر لك انه لا يرد على ما قال المحقق قدس سره من ان ما قال المحشي من بعد ان

البديهية انه باطلة في العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام دعوى بلا دليل انتهى
ان هذا غفلة من الدليل الذي اورده المحشي المدقق في حاشية الحاشية بقوله
وانت تعلم آه لانك قد عرفت ان حاشية الحاشية ليست وبيانها بقوله والتحقيق
يقتضي آه بل هو دليل بقوله المعلول لا يترتب آه فقول المحشي من بعد ان البديهية
الخ باطلة يكون ح قولا بلا دليل ولئن سلمناه قوله وانت تعلم آه دليل بقوله
والتحقيق يقتضي آه يقول ان مراد المحقق قدس سره من الدليل في قوله دعوى
بلا دليل الدليل التام ولانك ان هذا الدليل غير تام كما نبه عليه المورد الخ حيث
منع لزوم الترجيح بلا مرجح بانه اذا وجد التاثير باحدى العلتين انسد ابواب
للعلة الاخرى ولا شناعة فيه لان المفروض انهما علتان ابتداء لا بعد الوجود فلزم
الترجيح من حيثية المرجح وهو وجود التاثير من احدى العلتين وما قيل لدفع لزوم الترجيح
من انه لما فرض ان علة وجود المعلول تحقق احدى العلتين لا يكون علة عدمه
الا عدمهما معا لا عدم واحد منهما لا على التعيين ولو سلمناه فلا يكون عدم كل
واحدة واحدة من العلتين علة لعدمه بل علة احديهما اللتي وجدت بها المعلول
وعلى كلا التقديرين لا يلزم الترجيح بلا مرجح ففيه انه لما فرض كون كل واحدة عدم
واحدة من العلتين علة تامة فلو لم يكن عدم كل واحدة منهما اي واحدة كانت
علة لعدم المعلول لم يكن ما فرض علة والا لكان عدمهما مستلزما لعدمه البتة
لان انعدام العلة التامة علة تامة لعدم المعلول واذا كان علة لعدم المعلول

يلزم

يلزم الترجيح بلا مرجح قطعا وثانيهما ان ما تكلم بكون القدر المشترك علة انما يتصور
في صورة يكون فيها العلل مختلفة بحسب التشخص فقط لا في صورة يكون فيها مختلفة
بالنوع او الجنس فانها لا يكون متفقة في الطبيعة ليكون القدر المشترك بينها
باعتبار طبيعتها من حيث هي او من حيث تنسخ الفردية المشتركة علة للمعلول
فما بطل بتعدد العلل المستقلة على طريق التناول الخ مطلقا لا يقال لا نسلم ان
عليه القدر المشترك لا يكون الا باعتبارين المذكورين لم لا يجوز ان يكون
عليه باعتبار مفهوم احدها سواء كانت العلل متفقة في الطبيعة او لا لانا نقول
ان مفهوم احديها انتزاعي لا يصلح لكونه علة لشيء والا لتوقف وجود المعلول
على انتزاع هذا المفهوم وهذا كما ترى وثانيهما ان القدر المشترك الذي فلنم
بكونه علة للمعلول المعين الشخصي امر مبهم والمبهم يكون اضعف من المعين
والعقل يتقبض عن ان يكون العلة اضعف عن المعلول فكيف تجويز ح
ان يكون القدر المشترك علة لشخص معين وهذا خلاصة ما افاده جدي واستاد
استادي كمال المحققين قدس سره في ذيل قول المحشي الموقوف عليه في الحقيقة
آه لنعرها نه مذهب المحققين وهو الحق بعد في خفاء فانهم طلقوا على ان الواحد بال
لتشخص لا يصدر عن الواحد بالنوع كما صرحوا به في غير موضع ان العقل ينقبض
عن ان يكون تحصيل المعلول اقوى من العلة فيلزم ان يكون فاعل المعين معينا
وذلك انما هو في العلل دون الشرائط والروابط فانهم جوزوا فيها ما لم

يجوزوا في المتصلات ففي صورة يتصور فيها تعدد المستقلات بدلا كيف يمكن
ارجاع العلة الى القدر المشترك وانحلاعها عن المتعاقب فانه يوجب ان يكون
القدر المشترك هو العلة المستقلة او الفاعل المستقل وذلك خلاف مذهبهم مرا
بحيث انتهى الا ان يقال ان حكمهم بكون القدر المشترك علة للمعلول الشخصي ليس
بمعنى انه علة تامة مستقلة وفاعل مستقل له بل بمعنى كونه شرطا له ولا مضايقة فيه فان
العقل لا ينقبض عن ان يكون الشرط اضعف من المشروط فيكون حاصل كلام
المحشي ح ان ما ترى في بعض المواضع من تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف
عليه التام فليس فيه تعدد العلل الكذائية في نفس الامر لانها ليست بموقوفة
عليها للمعلول اصلا فضلا عن كونها موقوفة عليها موقوفا تاما اذ خصوصية العلتين
ملغاة في التوقف والترتب كما علمت بيانه انما الموقوف عليه في الحقيقة القدر
المشترك لكن لا بمعنى الموقوف عليه التام بل بمعنى مطلق الموقوف عليه لكونه
شرطا او الموقوف عليه التام اي العلة التامة انما هو جميع ما يتوقف عليه
زائغة القياس وهذا القدر المشترك وهذا المجموع واحد التنبيه قوله والخلاف انما
هو في هذه الصورة دون الاوليين فانهما محالات بلا ريب اما الاول منهما فلان
حصول المعلول ان كان بمجموع العلتين فيكون هي العلة حقيقة وهو واحد لا متعدد
او باحديهما بعينه فيلزم ان يكون الآخر لغوا والتقدير انا فرض كون كل منهما علة
فما الوجه في حصول المعلول من علة واحدة معينة دون الاخرى وهل هذا الا الاردم

لز

لزوم الترجيح بلا مرجح او لكل منهما فيلغو احديهما واما الثانية منهما فلان المعلول
اذا حصل من احدى العلتين مثلا العاقبت الاخرى علته فلا يخلو اما ان يكون
مؤثرة في تحصيل وجوده اولا وعلى الثاني لم تبق علة وعلى الاول اما ان يكون مؤثرة
في عين الوجود الاول الحاصل من العلة الاولى فاما مع بقائه فيلزم تحصيل الحاصل
او مع نفيه بان عدم الوجود الاول ثم حصل هذا الوجود من هذه العلة فيلزم اعادة
المعدوم او في غير الوجود الاول فيلزم ان يكون الشيء الواحد الشخصي الموجود في
الخارج وجودان يتحققان في طرف واحد في زمان واحد وهذا كما ترى قوله اي التحقيق
انها اي الصورة الخلافية ايضا محال كالصورتين الاوليين سواء اريد به بيانه لما كان
بين العلة والمعلول علاقة خاصة بها يتحقق المعلول تقدير انها تارة كون الشيء
محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد حصول المحتاج اليه وتارة كون الشيء
مصدرا لشيء وتارة كون الشيء موقوفا عليه لشيء اي متقدما عليه بالذات ليتحقق المعلول
من العلة باي معنى احديها من المعاني الثلث المذكورة التي لا ريب في تلازمها
فلما بطل تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي بدلا بالمعنى الاول وهو كون الشيء
محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد حصوله بالدليل الذي سبق من
المحشي بقوله فان خصوصية العلتين آه بطل تعدده بالمعنيين الاخرين والا لفوت
التلازم فاندفع ما يفهم من كلام السيد الى الفتح من منع اعتبار العلة بمعنى الموقوف
عليه دون غيرها في صورة تعدد العلل المستقلة بطريق التناول لانه لما كان

بين المعاني المذكورة تلازم لا يمكن منع اعتبار واحد دون واحد قال جدي وارشاد
استادي كمال الملة والدين قدس سره ما زعم من التلازم بين المعاني بعيد في خفاء فان
كون الشيء مصدر الشيء لا يلزم منه كونه محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن بدونه نعم محتاج اليه
مطلقا وان امكن بدونه فلما صح عند المجيب البدلية في العلة ورجوع هذه البدلية
الى البدلية في المصدرية كما يخبر عنده الحاجة في المعلول على وفاقه فان المعلول
يحتاج الى كل واحد من المستقلات المعينة بحيث اي واحد تعيده بكيفية انه يصح
دخول الفاء وكون الشيء موقوفا عليه بالمعنى المختار عند المجيب لا يتلازم الاحتياج
بمعنى لا يمكن بدونه فكان مبنى كلام المجيب ايضا التوقف بالمعنى الثاني ومبنى كلام المحشي
على اخذه بالمعنى الاول وذلك تعسفا انتهى قيل في وجه التلازم ان مصداق هذه المعاني
ليس دالا الجاعل المفيض الذي بوجوده وايجاده يجب المعلول وبانتفائه وانتفاء
ما فيه يمتنع فيكون من هذه المعاني تلازم وبمنع فيكون من هذه المعاني تلازم
وبمنع التعدد قطعا ولو بدلا قوله وترتيب في العقل لانه يلاحظ بعض بعض المعاني
اولا وبعضها موخرا بيانه انه من البين ان المعلول ما لم يكن محتاجا الى العلة مصدره
له فيكون احتياج المعلول ح محتاجا اليه لمصدرية العلة والمحتاج اليه يكون مقدما
على المحتاج فيكون احتياج المعلول مقدما على مصدرية العلة والى هذا اشار المحشي
بقوله لتقدم احتياج آه ومصدرية العلة مقدمة على تحقق المعلول لانه من الجلي
البديهي انه ما لم يكن العلة مصدرة للمعلول لا يكون المعلول متحققا

فيكون

فيكون تحقق المعلول ح متعقبا اليه بالكسر ومصدرية العلة متعقبة اليه بالفتح
والمتعقب اليه بالفتح يكون مقدما على ما افتقر اليه والى هذا اومى بقوله وتقدم
مصدريتها آه وتحقق المعلول متقدم على تاخره عن العلة لان تاخر المعلول عن العلة
وصف له والوصف يكون متاخرا عن الموصوف واليه اشار بقوله وتقدم تحققه
الخ وان تاخر عن العلة يغاير تقدم العلة على المعلول لان المعلول لما كان متاخرا
عن العلة بالذات كانت العلة متقدمة عليه بالذات البتة لا ان التقدم والتاخر
من المتضايفات فلا بد ان يكون تحقق احدهما في العقل مقارنا لتحقق الاخر
فيه فيكون تقدم تحقق المعلول على تاخره عن العلة ح مستلزما لتقدمه على تقدم
العلة على المعلول الذي هو مغاير لتاخر المعلول عن العلة لان المتقدم على مع
الشيء يكون متقدما عليه لا محالة واليه اشار بقوله المغاير لتقدمها عليه وثبت
الترتيب بين المعاني المذكورة بان يكون المعنى الاول متقدما على المعنى الثاني
والثاني على الثالث فان قلت ان العلة بالمعنى الثالث عبارة عن كون
الشيء موقوفا عليه وكونه متقدما عليه بالذات ومن البيان لا ثبت تقدم العلة
بالمعنى كون الشيء مصدر الشيء الذي هو معنى ثان الا على جزء واحد منه وهو كون
الشيء متقدما على شيء بالذات دون الجزء الاخر ايضا وهو كون الشيء موقوفا عليه
لشيء قلت ان التقدم بالذات لما يستلزم كون المتقدم موقوفا عليه لانه عبارة
عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج يكون تقدم المصدرية على التقدم بالذات مستلزما

بالتقدم بها على كون الشيء موقوفا عليه فيصح تقدم العلة بمعنى كون الشيء مصدرا للشيء
على العلة بالمعنى الثالث قطعا لم لا يخفى على المتأمل انه على هذا يكفي لبيان المعنى
الثالث للعلة ذكر احد الامرين اما كون الشيء موقوفا عليه الشيء او كون الشيء
مفتقرا على الشيء بالذات فبعد ذكر احدهما قوله فالصواب في الجواب المختار
للتعقيب لما بطل جواب الشارح للايراد بناء على انه مبني على جواز تعدد العلل المستقلة
على معلول واحد شخصي الذي هو باطل عنده والمبني على الباطل باطل فالصواب
في الجواب ان يقال المعلومات آه لابد لنا ان نبين اولا وجه ما اختاره
المحشي من ان المراد من الحصول الواقع في تعريف النظري مطلق الحصول الذي هي مرتبته
الطبيعة من حيث هي التي يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وفي تعريف البديهي
الحصول المطلق الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث العموم التي يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي
الا بانتفاء جميع الافراد ثم نبين حاصل الجواب الذي هو مبني عليه فاسمع انه لو لم يرد
مطلق الحصول في تعريف النظري والحصول المطلق في تعريف البديهي فاما ان
يراد من الحصول في كلا التعريفين الحصول المطلق لا مطلق الحصول او في تعريف
النظري الحصول المطلق وفي تعريف البديهي مطلق الحصول والكل باطل اما الاول
فلان النظري على هذا التقدير يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه في
الذهن على النظر والبديهي ما لا يكون كذلك وهذا يستلزم ان لا يكون شيء
يكون نحو من انحاء حصوله بالنظر ونحو بغيره بديهيا ولا نظريا لعدم صدق

نوعيهما

نوعيهما عليه فلم يكن العلم الحصولي الذي هو مقسم للنظري والبديهي منحصرا فيهما
مع انهم قائلون بالانحصار واما الثاني فلان النظري حينئذ يكون عبارة عما يتوقف
حصول فرد منه في الذهن على النظر والبديهي بخلافه فيكون شيء يكون نحو من انحاء
حصوله في الذهن بالنظر ونحو بغيره نظريا وبديهيا معا فلم يكن بينهما تقابل وهذا المتاخري
والقول بان بينهما تقابل بحسب الحيثية والاعتبار زلل متصايفة في ان يكون الشيء الواحد
نظريا من جهة حصول نحو منه بالنظر وبديهيا من جهة حصول نحو منه بغير النظر بجهة
العقل السليم واما الثالث فلان النظري ح يكون عبارة عما يتوقف حصول كل
فرد فرد منه في الذهن على النظر والبديهي عما لا يتوقف حصول فرد منه في الذهن
على النظر وهو يوجب ان لا يوجد علم نظري اصلا اذ لا يمكن ان يوجد شيء يكون
جميع انحاء حصوله موقوفا على النظر حتى يتحقق نظري فان القوة القدسية لما كانت
ممكنة لكل فرد فرد من الانسان يمكن ان يعلم الاشياء كلها لكل فرد فرد منه
بالحدس الذي هو يقابل النظر اذا عرفت هذا فحاصل الجواب ان حصول المطالب
كلها بالحدس لصاحب القوة القدسية لا يوجب ان لا يتحقق علم نظري اصلا اذ
انه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء سواء كان تصورا او تصديقا بالقياس اليه
على النظر اذ لو كان موقوفا عليه لما حصل الا به دون الحدس الذي هو مقابله
لان المراد من الحصول في تعريف البديهي الحصول المطلق فيكون عبارة عما لا
يتوقف جميع انحاء حصوله في الذهن على النظر وفي النظري مطلق الحصول فيكون

جارية فانه يتوقف كونه نظريا حصوله على النظر ولا ريب ان النظري ما يحصل
لصاحب القوة القدسية بغير النظر لكن لا يحصل لغيره بغير النظر فيتوقف حصول
فرد منه وهو الحصول بالنسبة الى فاقد القوة القدسية على النظر فيكون نظريا
بالجملة ان المعلومات على نحوين نحو يمكن حصولها بالنظر وبغيره كمعظمها الا ان جميعها
يحصل لفاقد القوة القدسية بالنظر وبوجدها بالحدس ونحو لا يمكن حصولها الا من
بالنظر والفكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء فانه يحصل في الذهن بغير النظر لكل احد
لا وصل له فيه فيكون المعلومات الاولى نظريات لاعتبار النظر فيها وانما نبه
على بداهات بعدم اعتباره فيها ثم ما كان فتوهم ان يتوهم ان هذا الجواب انما يتم لو حمل
ان من المعلومات ما يكون نحو يمكن حصولها لفاقد القوة القدسية بالنظر مع
ان فيه كلاما لان حصول القوة القدسية ممكن له البتة فكيف يتوقف الحصول
ثم بالقياس اليه على النظر وهو توقف عليه فلا يمكن الا به دفعه المحشي بقوله الحصول
بالنظر مع كمال النوع انه وان يمكن حصول القوة القدسية لفاقدها لكنه لا يتغير علومها
فان لم يحصل لفاقد القوة القدسية بطريق النظر يتوقف حصوله بالقياس اليه عليه
ولا يمكن ان يحصل بغيره وان صار ذا قوة قدسية فان الحصول بالنظر يغاير
الحصول بغير النظر فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بغيره فان قلت ان المحشي
قد جزم ثمه بان المراد من الحصول المعتبر في تعريف النظري مطلق الحصول
لا الحصول المطلق وجوز في حاشيته على شرح المواقف كلا الحصولين فيه حيث

قال

قال فيها المراد بالحصول في تعريف النظري تحقق الحصول المطلق ومطلق الحصول
فالوجه الموقوفين فيها فقد ان المحشي بلا تعدد التعريف المعتبر في تعريف النظري
يعني عدم امكان حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه وهو يستلزم
ثم ان المراد من الحصول المعتبر فيه مطلق الحصول لا الحصول المطلق الذي لا يمكن
سلبه الا بسلب جميع الافراد ولا يمكن ان يكون الشيء يكون حصول كل
فرد فرد منه بالنظر لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس
توقف هناك يعني الصحيح انه قول الفاضل فيه وهو معنى قوله الثبوت فرد يوجب تحقق
الشيء المطلق ومطلق الشيء الا ان كلا منهما يثبت بثبوت فرد منه فلو اريد
من الحصول المعتبر في تعريف النظري كلا الحصولين كان التوقف على النظر في
يوجد في فرد واحد وهو الفاقد للقوة القدسية يوجب تحققه بالنظر الى الطبيعة
سواء اعتبرت من حيث هي او من حيث الاطلاق ولا فرق فيه من الانتقال
بوجوه اما اولا فبانه لا ذكرتم في بيان الجواب من ان المراد من الحصول في
توقف النظر الحصول المطلق وفي البديهي مطلق الحصول يوجب ان لا يوجد نظري
اصلا اذ ليس يمكن آه المحدود وليس بان هذا التعريف انما هو بالنسبة الى فاقد
القوة القدسية حين هو فاقد فهو ان حصول شيء نظري له لا يمكن الا بالنظر
دون غيره واما ثانيا فبانه لو كان مقصود المحشي من الجواب توجيه تعريف
القوم للنظري والبديهي بانهم ارادوا من الحصول الواقع في تعريف النظري

مطلق الحصول وفي البديهي الحصول المطلق فهذا التوجيه مما لا يرضى به قائله فان اسند لا لم
يلزم الدور والتسلسل على تقدير نظرية الكل وحكمهم بان النظري لا يكون منتهى
للمنظرات بل دال على ان الحصول المعتبر في توقف النظري الحصول المطلق لا مطلق
الحصول والا فيجوز ان ينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري يحصل لنا بالحدس فلا يلزم
دور ولا تسلسل ويكون نظري منتهى للنظري والتفارهم حين الاستدلال على بديهية
شيء بحصوله بلا نظر في الجملة بدون اعتبار امتناع حصوله بالنظر بالكلية بل على ان
المعتبر في البديهي مطلق الحصول لا الحصول لا المحصول المطلق والا كان مقصوده
تجديد الاصطلاح وهذا هو الظن فلا كلام لنا فيه فان الايراد انما هو على القوم فلا يكفي
لدفعه تجديد الاصطلاح واما ثانيا فانه على تقدير اعتبار مطلق الحصول في تعريف
البديهي يلزم ان لا يكون المحسوسات والحدسيات بديهيا لانه يجوز ان يحصل المحسوسات
البصرية للاعمى والحدسيات لفاقد القوة القدسية بالنظر فتامل قوله وهذا
الجواب الصواب بطريك آه يعني يبطل بك لهذا الجواب ان الموصوف بالبديهية
والنظرية ليس الا المعلوم لان توقف بعض انحاء الحصول المعلوم الذي هو معتبر في
النظري وعدم توقف جميع انحاء حصوله الذي هو معتبر في البديهي صفة للمعلوم
لا للعلم كيف يصح اتصاف المعلوم الذي جعلتموه عبارة عن الحاصل في الذهن
من حيث هو بالبديهية والنظرية لان الحاصل الكذائي عبارة عن الطبيعة من حيث
هي هي لما كانت من المعاني المفردة لم يكن قابله الكاسبية والمكتسبية فلعل

يكون

يكون قابله البديهية والنظرية اما الاول فلان الكاسب يكون علة والمكتسب
معلولا والعلة لا يكون الا الهيئة التركيبية بين الشيء والموجود سواء كان وجوده
في نفسه او حاله كما بينه الشيخ في منطق الشفاء وكذا المعلول فهذا من
القاطعين بالجعل المؤلف واما ثانيا فلان كون الشيء بديهيا ونظريا متفرع على كونه
كاسبا ومكتسبا او الظاهر كون المعلوم كاسبا ومكتسبا يبطل كونه بديهيا و
نظريا لان بطلان المتفرع عليه يستلزم بطلان المتفرع لانا نقول انا لا
نسلم ان الحاصل في الذهن عبارة عن نفس الطبيعة من حيث هي هي بل هي عبارة
عنها مع لحاظ حيثية الحصول في الذهن المعنى الذي هي مرتبة الانضمام فيكون المعلوم
ح عين حيثية تركيبية فيصلح ان يكون كاسبا ومكتسبا فيصح ان يكون نظريا وبديهيا
فيكون قول المحشي من المعقول في الذهن في قوله مع قطع النظر عن حصوله في الذهن
ح كما نبه عليه مرتبة الانضمام كذا قوله من حيث هو حاصل في الذهن فتامل ثم
لما كان المتوهم ان يقول كون المعلوم متصفا بالبديهية والنظرية بالذات
مناف ومخالف لتقسيم العلم اليهما فانه يدل صريحا على ان العلم متصف بهما اذ
التقسيم لا يكون الا الى اقسام متصف بها المقسم دفعه المحشي في حاشيته كما
بقوله فقسمة العلم اليهما لا ينافي ذلك لان المعلوم بعد اعتبار اتصافه بالنظرية
والبديهية يصير علما انتهى حاصله ان تقسيم العلم الى البديهية والنظرية ليس تقسيما
حقيقيا حتى ينافي القول بكون المعلوم متصفا بهما بالذات بل بواسطة المعلوم

فان المعلوم لما انقسم اليهما اولاً لانه يتصف بهما بالذات ينقسم العلم اليهما ثانياً بواسطة
بناء على ان المعلوم اذا اتصف بالنظرية والبديهية اللتين هما من العوارض الذهنية
له فقد اتصف بالعوارض الكذائية فيصير علماً لانه عبارة عن الشيء المكتنف بالعوارض
الذهنية فلو كان المعلوم نظرياً يكون العلم الحاصل بعده نظرياً ولو كان بديهياً يكون
العلم الحاصل منه بعده بديهياً وبالجملة ان تكون العلم نظرياً مجاز عن حصوله بعد اتصاف
المعلوم بالنظرية وكذا كونه بديهياً مجاز عن حصوله بعد اتصاف المعلوم بالبديهية
وما قلتم اذ التقسيم آه ان اردتم به الكلية يعني يكون هذا في كل تقسيم سواء كان حقيقياً
اولا فممنوع وان اردتم به الجزئية يعني يكون هذا في التقسيم الحقيقي فقط فمسلم لكن لا
ان تقسيم العلم الى البديهية والنظرية تقسيم حقيقي حتى يتم به التوهم المذكور قوله لا الحاصل
في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم لا يخفى ما فيه اما اولاً فلان هذا مخالف
لما قاله في موضع آخر من ان البديهية والنظرية صفتان للتصور والتصديق و
للتصور والتصديق به بالعرض الا ان يقال ان المحشي كلامه آه على التحقيق
وفي الموضع الآخر على مذهب الجمهور واما ثانياً فلان المقصود من النظر تحصيل
مبدا انكشاف الشيء لا الشيء نفسه الا ترى انا اذا تصورنا المثلث القائم
الزاوية وان مربع وتر زاوية القائم مساو لمربع ضلعيه ثم اقمنا البرهان
عليه عليه فالبرهان انما يفيد العلم لا المعلوم فانه كان موجوداً سابقاً عليه فيكون
المتصف بالنظرية ومحلها آه هو العلم دون المعلوم ولما كان بين البديهية

والنظرية

والنظرية تقابل التضاد او العدم بالملكة ومن شروط التقابل ان يكون محل المتقابلين
واحداً لا بد ان لا يكون المتصف فالبديهية ايضاً الا العلم دون المعلوم ولهذا
نبذ مع ما افاده عمي قدوة المحققين قدس سره في شرحه لسلم العلوم ان العلم
والمعلوم كليهما يكونان متصفين بالبديهية والنظرية بالذات لكن اتصاف
المعلوم بهما اولاً وبالذات والعلم بواسطة وواسطة في الثبوت وكذا قيل من ان
المعلوم يجب وجوده في نفسه في ظرف الذهن مقدم على وجود العلم بالذات فيجب
ان يكون حصول المعلوم هو المترتب على النظر اذ غير المترتب عليه ثم يصير بعد
الانكشاف لهما علماً مترتباً عليه او غير مترتب عليه ما بناء بالعرض قوله ان النظرية
آه عطف على قوله ان المتصف يعني بالجواب ليظهر لك ان النظرية والبديهية
آه حاصل انك لما عرفت من الجواب الصواب ان النظري عبارة عما يتوقف
فرد من حصوله على النظر والبديهي عما لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه ليظهر لك
ان البديهية والنظرية لا تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات لانه لم
يعتبر في تعريفهما النسبة الى الاشخاص والاوقات حتى تختلفا باختلافهما فيجوز ان
يكون الشيء الواحد بالنظر الى شخص او وقت متوقفاً على النظر فيكون نظرياً بالنسبة
اليه وغير متوقف عليه بالنسبة الى شخص آخر او وقت آخر فيكون بديهياً بالنسبة
اليه قال الشارح سلمنا ذلك اي كون مقصودهم بالتوقف المعنى الاول وهو ان
لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول شيء آخر لكن لا نسلم امكان الجواب آخر

الابراد وتقريره غني عن التوضيح قوله هذا الجواب اشارة الى ان الجوابين السابقين
اللذين ذكرهما الشارح ليس امبنيين على كون البديهية والنظرية صفتين للعلم اذ هما
ينهضان على تقدير كونهما صفتين للمعلوم ايضا كما لا يخفى على المتأمل المنصف
قوله وقد عرفت ان الامر ليس كذلك كيف وما يترتب على النظر آه اعتراض
على جواب الشارح بقوله سلمنا الخ عن الايراد بان هذا الجواب انما يتم لو كانت
البديهية والنظرية صفتين للعلم مع انه باطل لانك قد عرفت في الجواب
الصواب انهما صفتان للمعلوم لا للعلم كيف وما يترتب على النظر ويحصل بعد
فلم يتم الجواب آه ولا يخفى ما فيه كما نبهناه لك في هذه الصفحة قوله مع انه لا اختلاف
اه اعتراض اخر على جواب الشارح بقوله سلمنا آه عن الايراد حاصله ان مبناه بعضه
الجواب ثبوت التغاير بين العلم الحاصل بالنظر والعلم الحاصل بالحدس مع انهما
ليسا متغايرين اصلا لا بحسب التشخص ولا بحسب الحقيقة اما الاول فلان العلمين
المذكورين عرضان والعرض انما يتشخص بالمحل وهو هو الذهن والمافرض واحدا
اذ الكلام في العلم الذي يمكن حصوله بطريق الحدس والنظر لشخص واحد فلا
يكون الحاصل فيه الا التشخص الواحد نعم لما كان للمتوهم ان يتوهم ان حصر كم بان العرض
انما يتشخص بالمحل ممنوع اذ قد يحصل التشخص بغير المحل ايضا فيجوز ان يختلف
العلمان بحسب التشخص من جهة اخرى بان حصل احدهما بالحدس والاخر بالنظر
دفعه بقوله وحصول كل علم آه يعني ان حصول كل واحد من العلمين لكل فرد

فرد من

فرد من افراد الانسان يمكن لكل واحد من الحدس والنظر فلا يكون لواحد
منهما خصوصية باحد العلمين حتى يحصل التشخص والتغاير بينهما به واما الثاني فلان
حصول كل علم لكل فرد من افراد الانسان يمكن بالنظر والحدس فما يحصل
بالنظر يمكن حصوله بالحدس فلو كان بين العلمين تخالف بحسب الحقيقة لما امكن
ذلك انتهى توضيح كلام المحشي واعلم انه وان لم يمكن لحدوث عدم الاختلاف
بحسب المهية بين العلمين الحاصل احدهما بطريق النظر والاخر بالحدس دخل في مهيه
دفع الجواب الشارح اذ مدار الجواب ليس الا على عدم الاختلاف التشخص بينهما
دون الاختلاف بحسب الحقيقة فلا يكفي لدفعه منع الاختلاف التشخص لكنه
انما اورده منبها على انه ليس ثمة اختلاف اصلا ولا يخفى على المتأمل بان في استدلال
المحشي من الايرادات واحد منها النقض اجمالي تقريره انه لو صح الاستدلال
يلزم منه ان لا يحصل علوم مختلفة متعددة لشخص واحد فان اختلاف العلوم
اما بالتشخص او بالمهية وكلاهما باطلان اما الاول فلما بينه المحشي من ان العلم
عرض والعرض انما يتشخص بالمحل وهو هو الذهن ولما فرض واحدا كيف
يتعدد التشخصات حتى يحصل بها للعالم الواحد علوم مختلفة متعددة
واما الثاني فلان العلم طبيعة نوعية عند المحشي فكيف يمكن اختلافه بحسب
المهية والحقيقة فما هو جواب عن هذا فهو جوابنا عن دليل المحشي والرابع
منها نقض تفصيلي وثلث منها على الشق الاول من الاستدلال الاول

ان المستدل قايل بمنع جواز تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي فلقايل
انه قد تقرر في مقره ان التشخص يحصل بنحو من الوجود ولا ريب في ان الوجود الحاصل
بالنظر غير الحاصل بالحدس فلا بد ان يكون التشخص الحاصل من احدهما غير ما حصل من
الآخر والا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي مع ان المحشي
قايل ببطلانه والاخير اشار اليهما هادي ورشاد استادي كمال المحققين سره
حيث قال قوله حصول علم لكل فرد من النظر والحدس ممكن ممنوع مع قطع النظر عن كل
منع امكان القوة القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة لانا سلمنا امكانه لكل فرد
لكن اختلاف التشخص والتشخص لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا وزمانا بل يجب
بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى
الاولى عندهم والا يلزم اجتماع المثلين المستحيل انتهى فقوله قدس سره حصول كل
علم لكل فرد من النظر والحدس ممكن ممنوع اشارة الى النقض وقوله قدس سره
مع قطع النظر عن منع امكان اشارة الى نقض آخر ويمكن الجواب عنه بان هذا
المنع لا يضر المحشي اذ قد بنى اعتراضه على جواب الشارح بطريق الالزام
فانه قايل بجواز امكان القوة القدسية لكل فرد فرد من الانسان قوله قدس
سره لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا وزمانا اه مراده انه لا يمكن القول بان
الاختلاف بين العلم الحاصل بالحدس والحاصل بالكسب اختلاف يجب التشخص
من حيث الزمان فان زمان الكسب الذي هو زمان قصد القوة القدسية بما كان

غير زمان

غير زمان الحدس الذي هو زمان وجودها فيكون العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل
بالحدس مغايرة شخصية لان الاختلاف الزماني ايضا يكون موجبا للاختلاف التشخص
الاعراض فان الحدس ممكن الحصول في زمان الحصول بالنظر فاتحد زمان الحصول ح
لا محالة الا ان يقال ان الحدس وان تمكن في زمان الحصول بالنظر لكنه لا يمكن مع
شرط النظر ومقارنه وهذا هو مراد المجيب فيكون العلم الحاصل بالحدس ح مغاير
للعلم الحاصل بالكسب مغايرة شخصية قوله قدس سره بل المحل الواحد في زمان واحد
يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى الاولى عندهم وما اورد عليه من
ان القياس على الهيولى قياس مع الفارق لان للهيولى لابهامها جهات خارجية
موجبة للتعينات سوى تعين الذات فيكون مختلفة بحسب التعين والتشخص
فيوجب اختلاف تشخص الاعراض بخلاف النفس الناطقة لانها متحصلة ومتعينة
لا ابهام فيها اصلا فاختلافها بحسب الجهات لا يكفي في تعدد التشخصات لان الجهات
فيه لا يوجب اختلاف التشخصات انتهى ففيه ان ابهام الهيولى بالمعنى الذي
يوجب افتراق الجهات الخارجية لها لتشخص الاعراض دون النفس الناطقة
ليس بمبين ولا مبين وواحد من الاربع نقض تفصيلي على الشق الثاني من الا
ستدلال تقريره ان الاستدلال انما يتم لو كان الكسب والحدس داخلين في حقيقة
العلم مع انه ليس كذلك اذ هما معدان لها فلا نسلم امتناعه ح في حصول علم تارة
بالحدس وتارة بالكسب ويعلم قول المحشي فتامل اشارة الى هذه الايرادات

قال الشارح فالامر عليه اهون بحث لا يرد عليه الايراد المذكور في الشرح بما يرد
على التعريف الاول للنظر قوله لان منشا النظرية والبديهية اه مقصود المحشي
منه دفع ما توهم السيد ابو الفتح من كلام الشارح انه جعل منشا الفرق بين التعريفين
ما هو بيه الثاني دون الاول وقوع لفظ التوقف في التعريف الاول ولفظ الاحتياج في
الثاني حتى اعترض عليه بانه لا فرق بين الاحتياج والتوقف لكونهما بمعنى واحد فاحتياج
الفاقد حين هو فاقد في تحصيل مطالبه النظرية غير حقيقي كتوقفه عليه وتوقفه عليه
بشرط كونه فاقدا لها كاحتياجه اليه فالفرق تحكم انتهى بانا لا نسلم ان الشارح
جعل منشا الفرق بين التعريفين ما هو بيه الاول دون الثاني ما ذكرتموه حتى يتوجه
عليه اعتراضكم فانه انما جعل مناط وقوع لفظ التحصيل في الثاني والحصول في الاول
فالحاصل ان الحصول من صفات العلم لا يختلف في نفسه بان يتوقف تارة على
النظر وتارة لا لانه لا يخلو اما ان يتوقف على النظر فيكون نظريا او لا يتوقف
عليه فيكون بديهيا فيكون المتبادر من التعريف الاول ح ما يتوقف نفس حصوله
اي علمه على النظر او لا يتوقف عليه فيرد عليه الايراد المذكور من انه ليس
علم لك الا ويمكن حصول كلتيهما سواء كان تصورا او تصديقا بالحدس فلا يتحقق
العلم النظري بخلاف التحصيل فانه صفة للعالم فيختلف باختلافه قطعا فيجوز
ح ان يتوقف تحصيل علم واحد على النظر وغير متوقف عليه الى العالمين
الاول بالنظر فاقد القوة القدسية والثاني بالنظر الى واحدها فلا يرد الا

يراد

يراد فان فاقد القوة القدسية حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل
المطالب الى الفكر قطعا وبالجملة ان التعريف الثاني بالقياس الى الفاقد
للقوة القدسية بشرط كونه فاقدا لها لا يقال ان الاهوية باعتبار احد التحصيل
في التعريف كما يتحقق باعتبار العالمين كذلك يتحقق باختلاف الوقتين لعالم
واحد ايضا فانه يجوز ان يكون تحصيل علم واحد لشخص واحد في وقت واحد
متوقفا على النظر وهذا اذا كان فاقدا للقوة القدسية وغير متوقف عليه
في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة القدسية عليه من المبدا الفياض
فلم لم يذكر المحشي هذا الاحتمال لانا نقول عدم الذكر ممنوع فان ذكر حال العالمين
يستلزم ذكر هذا الاحتمال ايضا بناء على ان اعتبار الوقتين لعالم واحد بمنزلة عالمين
بحسب اختلاف حالتين هذا غاية ما يمكن ان يقال لتصحيح كلام المحشي ويرد عليه ايرادات
نشار الى اثنين منها احدي وارشاد استادي كمال المحققين قدس سره تحصيل علم
واحد بالنظر وبغيره بالنظر الى العالمين غير صحيح للاختلاف باختلاف العالمين
ولا يندفع الجواب لان الكلام على تقدير ان يكون البديهية والنظرية صفة
المعلوم الا ان يكون المراد من العلم المعلوم ثم ان تعريف النظري والبديهي
على تقدير كونهما صفة للمعلوم صحيحة بالقياس الى الواحد والفاقد وكذا على
تقدير كونهما صفة للعلم انتهى فقوله قدس سره تحصيل علم واحد الخ ايراد قوله
قدس سره غير صحيح الاختلاف اي لا اختلاف العلم باختلاف العالمين

العالمين لان العلم عرض والعرض انما يتشخص بالمحل فلو كان المحل واحدا متشخصا كان
العرض ايضا واحدا متشخصا بتشخص واحد ولو كان متعددا كان العرض ايضا
متعددا ومتشخصا بتشخصات متعددة فيهما لما كان المحل اي النفس متعددا كان
لعلم ايضا متعددا لا واحدا حتى يصح ما قاله المحشي من انه يجوز ان يكون تحصيل علم واحد لجميع

قوله قدس سره لا ينفع الجواب آه ايراد آخر على طريق التنزل حاصله انه على تقدير تسليم
تحصيل علم واحد جزئي للعالمين لا يندفع الايراد المذكور لانه اذن يكون البديهية
والنظرية من صفات العلم مع ان الكلام كان على تقدير ان يكونا من صفات المعلوم
كما هو التحقيق عند المحشي قوله قدس سره الا ان يكون المراد بالعلم المعلوم مجازا كما
من الخلق المخلوق والمعلوم جزئيا متشخصا بتشخص واحد لم يتجه عليه بانه على تقدير
الارادة من العلم في قوله تحصيل علم واحد معناه الحقيقي واشار الى الثاني على قدره
المحققين المتاخرين من ان التحصيل كالحصول له افراد بالنظر الى المحصلين وكذا
المتبادر من توقف الحصول على النظر ان لا يمكن حصول كل فرد منه بدونه فيرد
النقض بالحصول الى من يمكن له القوة القدسية لكن المتبادر من احتياج التحصيل الى
النظر ان لا يمكن فرد من التحصيل بدونه فيرد النقض بتحصيل الواحد للقوة القدسية
من حيث انه واحد وما يتخلص به من الاول يتخلص به من حيث انه واحد وما
يتخلص به من الاول يتخلص به من التحصيل فكلا التوفيقين على السوية فلا وجه لاختيار
الثاني دون الاول ولعل قول المحشي فتامل اشارة الى هذه الايرادات قال

الشارح

الشارح وكان هذا المعنى هو مراد من عرفهما بالتوقف وعدمه يعني ان من عرف
النظري بما يتوقف حصوله على النظر والبديهي بما لا يتوقف حصوله عليه كانه اراد
ما هو معنى التعريف الثاني لهما اي ما يحتاج في تحصيله الى النظر وما لا يحتاج اليه لما كان
لا بد لهذه الارادة من التعليل عللها المحشي بقوله وذلك آه حاصله انه اراد المعرف
بالتعريف الاول من الحصول الواقع فيه الوجود الرابطي وهو عبارة عن وجود الشيء
لغيره بان يكون مرآة لملاحظة حال الطرفين وهاهنا العلم والعالم فيكون المراد من الحصول
ح وجود العلم للعالم واتصافه به وهو ملازم للتحصيل قطعا فبهذه الملازمة اراد
المعرف بالتعريف الاول من تعريفه معنى التعريف قوله ولو بعده اي لو بعد كون
مراد المعرف بالتعريف الاول من الحصول الوجود الرابطي بتصريح الشيخ وغيرها من
ان وجود العرض وحصوله هو بعينه وجوده لموضوعه فانه لا شك ان العلم عرض
محصول لا يكون الا بوجوده لموضوعه الذي هو العالم ومن البين ان هذا الوجود
هو الوجود الرابطي فلا بد ان يكون المراد من الحصول ح الوجود الرابطي للعالم
انه كيف يمكن ان يكون وجود العرض هو بعينه وجوده لموضوعه فان الوجود معنى
مصدري بتعدده وتوحده لا يكون الا بتعدد المنسوب اليه وتوحده ولما كان المنسوب
اليه هاهنا شيئين اي الموضوع والعرض كيف يكون وجود احدهما عين الوجود الآخر
لانا نقول ان حكم العينية ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المبالغة من جهة
ان الاعراض لما لم يمكن وجودها الا بان يكون بالغا الوجود بمحالها قبل ان وجودها

عين وجوده ثم نفي آه كلمات شريفة لم يذكرها ردما الاحضار قال الشارح ومن هذا ان لحيث
اي يحدث وجدان القوة القدسية وفقدانها نعلم ان النظرية والبديهية تختلفان
باختلاف الاشخاص والاوقات سواء كانتا من صفات المعلوم او العلم اما على
الاول فبانه ربما يكون حصول معلوم لشخص غير متوقف على النظر كصاحب القوة
القدسية فيكون بديهيا بالنسبة اليه ومتوقفا عليه بالنظر الى شخص آخر كفاقد القوة
القدسية فيكون نظريا بالنسبة اليه والثاني ربما يكون حصول معلوم في وقت لشخص متوقفا
على النظر وهو وقت فقدان القوة القدسية فيكون نظريا بالقياس اليه وفي وقت
آخر وهو وقت فيضان القوة القدسية من المبدأ الفياض يكون حصوله لذلك
الشخص غير متوقف على النظر فيكون بديهيا بالنظر اليه واما على الثاني فبان
العلم المتعلق بمعلوم واحد قد يكون متوقفا على النظر بالنظر الى شخص وهو ما كان
فاقد القوة القدسية فيكون نظريا بالقياس اليه وغير متوقف عليه بالنظر الى
شخص آخر وهو على تقدير كونه صاحب القوة القدسية والقصور ربما يكون علم بمعلوم
بالنظر الى شخص واحد في وقت معين وهو وقت فقدان القوة القدسية متوقفا
على النظر فيكون نظريا بالنظر اليه وغير متوقف عليه بالنظر الى ذلك الشخص
في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة القدسية عليه من المبدأ الفياض فيكون
بديهيا بالحيازة ثم لما لم يكن هذا الكلام تاما كمالا لخفي على المبتدئ لما سنعاه
اشار الشارح اليه بقوله فتأمل قال الشارح وانما كان مورد القسم الثاني اي

النظري

النظري بل القسمين وهما الضروري والنظري قوله وجهه ان النظر مواده بانه
موقوف على بيان معنى العنوان والمفهوم فاسمع ان العنوان عبارة عما يعبر
به عن الشيء والمفهوم ما يفهم به الشيء وهما قد يكونان متغايرين كالانسان اذا
عبر بالكاتب فان الكاتب عنوان للانسان وليس بمفهوم له فانه من البين
انه لا يفهم منه الانسان ولذلك لا يصدق الا عليه دون غيرها وقد يكونان متحدين
كالانسان اذا عبر بالحيوان الناطق فانه من البين انه عنوان له ومفهوم له ايضا
اذا عرفت هذا فاعلم ان عنوان القسم الثاني لما كان مفهوم النظر المأخوذ مع
النسبة ومفهومه الاصطلاحي ما يتوقف على النظر يكون النظر معتبرا فيه وجودا
في العنوان والمفهوم كليهما بخلاف الاول فان عنوانه لما كان الضروري ومفهومه
الاصطلاحي ما لا يتوقف على النظر يكون النظر خارجا عن عنوانه وداخلا في مفهومه
عدما وبما ذكرت من تقرير كلام المحشي ظهر لك ان قول المحشي هذا اشارة الى ما يقال
في قول الشارح بل القسمين التنزل من الظاهر الى الخفي فان جزئية النظر للقسم
الثاني ظاهر فانها بالنظر الى العنوان والمفهوم كليهما دون القسم الاول فانها بحسب
المفهوم فقط دون العنوان ثم اعلم ان اعتبار النظر عدما في مفهوم الضروري
انما هو لو قيل ان بين النظري والضروري تقابل العدم والملكة دون ما اذا قيل
ان بينهما تقابل التضاد قوله وخرجه عنهما آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل
انهم قائلون بان النظر يكون خارجا عن الضروري والنظري اما عن الاول

فبان المعتبر فيه عدم النظر لا النظر واما عن الثاني فبان النظر معد للنظري والمعد يكون خارجا عن المعدله فيكون النظر خارجا عنه ايضا انه فكيف يصح الحكم بدخول النظر فيهما فان الخروج ينافي الدخول وتقرير الدفع مرادهم من خروج النظر عن النظري والضروري الخروج عن حقيقتهما ومن الدخول الدخول في مفهومهما ولا منافاة بينهما فان المفهوم والحقيقة لا يجب ان يكونا متحدين حتى يلزم من كون الشيء جزءا لاحدهما كونه جزءا للاخر لان مفهوم الشيء قد يكون عرضا له بخلاف الحقيقة فانه يكون ذاتيا له اذ هي عبارة عما يكون الشيء هو هو الا ترى ان حقيقة الاعمى حالة البسيط ومفهومه عدم البصر وهو خارج عنه عارض له فلا استباعة اذن في ان يكون الشيء جزء المفهوم الشيء وقد يكون جزء الحقيقة قوله التوجه نحو المجهول هذا التوجه لا بد ان يكون مسبوقا بتصوره بوجه ما والا يلزم طلب المجهول المطلق قال المحشي في حاشية المنتهية التوجه الاول قبل الحركة الاولى والثاني قبل الثانية انتهى حاصله ان التوجه الاول اي التوجه نحو المجهول قبل الحركة الاولى التي سيبينها المحشي وهي الحركة من المطالب الى المبادي فانه من البين انه ما لم يتوجه الذهن الى المجهول الذي هو المطلوب لا ينتقل منه الذهن الى المبادي والتوجه الثاني الذي هي عبارة التوجه نحو المعلوم المخزون الذي هو من المبادي قبل الحركة الثانية التي سيبينها المحشي ايضا وهي الحركة من المبادي الى المطالب فانه من المعلوم انه ما لم يتوجه الذهن الى المبادي المعلومات لا ينتقل منها الى المطالب ثم لما كان لسائل ان

يقل

ب ان الى المطلوب حين التوجه اليه مقصود يحصل بالحركة الفكرية فكيف يكون التوجه اليه اذ لا بد له من كون التوجه اليه موجودا اشار المحشي الى دفعه بقوله كما التوجه اليه حين التوجه بحثي آه حاصله انا لا نسلم انه لا بد للتوجه ان يكون المتوجه اليه موجودا حين التوجه الا ترى بان مطلوب الحركة الاينية التي هي عبارة عن انتقال الجسم من اين الى اين الذي عبارة عن حالة تحصل الشيء بسبب وجوده في المكان الذي هو عبارة عند الشائين عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي انما هو الاين المخصوص الذي وهو يكون عند وصول الجسم المتحرك الى المنتهي ولا شك انه معدوم لانعدام ما يحصل به اي السطح فان حصوله انما يكون بخرق المتحرك باقدامه فحصول هذا الاين انما يكون اذا خرق المتحرك جميع ما قدامه الى المنتهي والحال انه لم يخرقه الى حين انقطاع الحركة مع كونه متوجها اليه قوله والثاني الملاحظ وهي التوجه نحو المعلوم المخزون آه معلومات لنا على ثلث انحاء احدها الجزئيات المحسوس بالحواس الظاهرة ويدركها النفس باعانة الحس المشترك الذي هو عبارة عن قوة مودعة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلث التي في الدماغ وثانيها الجزئيات الموجودة في المحسوسات ولا يدركها الحواس الظاهرة بل يدركها النفس باستعانة الوهم الذي هو عبارة عن قوة مودعة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ وثالثها الكليات ويدركها النفس لذاتها بلا اعانة شيء من الحواس

ثم لما كان قد يطرأ على كل مدرك من المدركات الثلث المذكورة الغفلة عن المدرك
بالفتح تارة بحيث اذا التفت اليه يدركه بمجرد الالتفات ويحكم عليه بان هذا المدرك
هو الذي كان مدركاً سابقاً وتارة بحيث لم يدركه بمجرد الالتفات بل يحتاج الى
كسب جديد فلا يحكم عليه بان هذا المدرك هو الذي كان مدركاً سابقاً لابد من
القول بان المدرك بالفتح الحالة الاولى في التي هي المسماة بالذهول عندهم
محفوظ ومخزون في موضع يكون له مناسبة بالمدرك بالكسر ويدركه بمجرد
الالتفات بان يأخذه من ذلك الموضع منع شارد دون الحالة الثانية التي
هي المسماة عندهم بالنسيان ولذا يحتاج في هذه الحالة في الادراك الى كسب
جديد والا فما الوجه في ان المدرك بالكسر يدرك المدرك بالفتح تارة بمجرد الالا
لتفات وتارة يحتاج الى كسب جديد وهذا الموضع هي التي يعبرونه بالخزانة ولذا
يقال ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط والنسيان
عن زوالها عن القوة المدركة والخزانة كليهما ولعلك قد علمت بما ذكرت
ان ليس المراد من الخزانة الا ما هي المناسبة بينها وبين المدرك بالكسر فلا يتوهم
ان الخزانة ما في حالة النسيان باقية البتة فلا بد ان الاحتياج في هذه الحالة
البتة الى كسب جديد لان بقاء نفس الخزانة لا يكفي الاخذ بمجرد الالتفات
بل لا بد من المناسبة بينهما وهي لما يزول في هذه الحالة يحتاج المدرك
بالكسر في الادراك الى كسب جديد ولم يدركه بمجرد الالتفات ثم اختلفوا

فقال

فقال بعضهم ومنهم الشارح والمحشي ان الخزانة خزانة للمعلومات فخزانة الجزئيات
المحسوسة بالحواس الظاهرة التي عبر عنها المحشي بقوله المحسوسات الخيال وهو
عبارة عن قوة مودعة في اخر التجويف الاول من الدماغ وخزانة الجزئيات
التي لا تدركها الحواس الظاهرة وهي التي عبر عنها المحشي بقوله الموهومات
بقوله الحافظة وهي قوة مودعة في اول التجويف الاخر فان قلت من هذه تعلم
تعيين المحال المذكورة للقوى المذكورة قلت لما يعرض الاختلال في الادراك
والحفظ للقوى المذكورة حين عروض الآفة على هذه المحال علم منه ان هذه المحال
محال لهذه القوى ولا يمكن ان يجتمعن الجزئيات المذكورة في العقول لانه لا بد في
المحال من المناسبة وهي مفقودة ه اذ في العقول لانه لا بد في المحال من المناسبة
هي مفقودة ههنا اذ تلك الجزئيات مادية والعقول مجردة فكيف يحل فيها وبهذا
ويجري فيها ح وخزانة الكليات التي عبر عنها المحشي بقوله المعقولات
وهي عبارة عن الصور التي تحصل في العقل اي النفس الناطقة ومن المقرر
عندهم انه لا يحصل فيها الا صور الكليات فلا يكون معقولا لها ح الا الكليات
العقل الفعال لا القوة المادية والا يلزم حلول المجردات اي الكليات فيها
والا لم يكن خزانة لها فيلزم حلول المجرد في المادي وقال بعضهم انها خزانة
للعلوم هذا ما عليه المشاؤون واما الاشراقيون فلما قالوا ان علم العقول
علم حضوري لا يمكن ان يكون العقول خزانة لها والا يكون حالة فيها فيكون

علمها بها علماً حصولياً وهذا خلف ولابد للمعقولات من الخزانة ولا يصلح لها
الا النفوس الفلكية المجردة قالوا انها خزانة لها ولما انكروا جميع القوى
الا القوة الوهمية والمفكرة قالوا ان خزانة المحسوسات هي النفوس المنطبعة الفلكية
لانها لابد لها من الخزانة ولا يصلح لها الا هي وقد بقي بعد خبايا في زوايا المقام
قوله وههنا اشكال قوي وهو ان النسيان الخ اعلم انه يرد على كون العقل الفعال
خزانة للمعقولات اشكالات منها ما اورده المحشي فقوله هذا حاصله انه لو كان العقل
الفعال خزانة للمعقولات يلزم ارتسام الكواذب فيه حين طريان النسيان
والذهول عليها فانهما يعرضان لها ايضاً كما يعرضان للمعقولات الصادقة مع
انه قد تقرر عندهم ان العقل لا يكون محلاً لارتسام الكواذب ووجه الملازمة اما في
النسيان الذي هو عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة والخزانة معاً فلان
المراد عن زوال الصورة عنهما ليس مطلق الزوال والا لا يصح اطلاق النسيان
على الشيء قبل ان نعلمه لانه زائل عنهما مع انه ليس كذلك بل الزوال الخاص
اي الزوال بعد الوجود فلا بد من ارتسام الصورة في الخزانة اولاً قبل الزوال
منها بعده اذ الزوال الحادث للشيء عن الشيء لا يكون الا بعد ارتسامه
فيه واما في الذهول الذي هو عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط
فبانه ان من البين ان هذا الزوال لا يتصور الا بعد ارتسام الصورة في الخزانة
التي هي العقل ونفادها منها والا لم يصح تخصيص الزوال الصورة بالقوة المدركة

لايقال

لايقال لا حاجة في بيان الاشكال الى حديث طريان الذهول والنسيان فانه
لما ثبت عندهم ان العقل الفعال خزانة لجميع معقولات النفس الناطقة
سواء كانت صادقة او كاذبة يتوجه عليه الاشكال بارتسام الكواذب فيه
سواء اعتبر طريان الذهول والنسيان عليها اولا لانا نقول لما كان اثبات
كون العقل الفعال خزانة للمعقولات انما هو من جهة طريان الذهول والنسيان
لمست الحاجة الى ذكر هذا الجواب ومنها انه يلزم على تقدير طريان الذهول على
بعض المعقولات بالنسبة الى شخص ونسيانه بالنسبة الى شخص آخر ان يكون
العقل الفعال محلاً للتغير والنزول على طريان النسيان عليه اذ هو عبارة عن
زوال الصورة عن المدركة والخزانة معاً ومنه يلزم محذور آخر هو حدوث الجهل
فيه ويمكن الجواب عن هذه الاشكالات الاخيرة بان معنى زوال الصورة عن الخزانة
المعتبر في النسيان زوال المناسبة التي بها يأخذ النفس الصورة منها دون
زوال نفس الصورة حتى يلزم منه على تقدير طريان الذهول والنسيان على بعض
المعقولات بالنظر الى شخصين اجتماع النقيضين في العقل الفعال وعلى تقدير
طريان النسيان فقط كونه محلاً للتغير والزوال وحدوث الجهل فيه قوله و
اجاب عنه المحشي اي الشارح بان شأن العقل الفعال الخ حاصل الجواب
انا لا نسلم انه قد تقرر عندهم ان العقل لا يكون محلاً لارتسام الكواذب اصلا
ومطلقاً حتى يتم به الاشكال فان العقل الفعال يرتسم فيه صور الكواذب

والصوادق كليهما لكن الاول على طريق الحفظ والتصور والثاني على طريق
التصديق قوله ولا يخفى آه ان هذا الكلام مع اشتباهه بحث هذا القول يشتمل على
ثلث ايرادات على جواب الشارح المحقق آه اشار المحشي الى اولها بقوله
مع اشتباهه آه حاصله ان جواب الشارح مبني على كون علم العقل الفعال الذي هو علم
قديم تصورا او تصديقا مع ان هذا خلاف ما ثبت عند الجمهور فانهم قد ذهبوا الى
ان التصور والتصديق لا يكونان الا في العلم الحصولي الحادث دون القديم
واشباه الكلام على خلاف الجمهور ليس من دأب المحصلين والى ثانيها بقوله
ولزوم عدم المطابقة آه حاصله انه يلزم على هذا الجواب عدم المطابقة بين
الخزانة وذي الخزانة فان ارتسام صور الكواذب في النفس الناطقة التي
هي ذو الخزانة انما هو من جهة تصديقها بها وفي العقل الفعال الذي هو خزانة
لها من جهة تصوره اياها مع انه قد تقرر عندهم انه لا بد ان يكون بين الخزانة وذيها
مطابقة والى ثالثها بقوله لا يتم لان الاشكال آه حاصله ان الاشكال انما هو
على تقدير طريان الذهول والنسيان على تصديق النفس الناطقة للكواذب من
حيث هو تصديق فلا بد من ارتسامها في العقل الفعال الذي هو خزانة
لها من جهة تصديقه لها فالاشكال باق بحاله ولا يتوهم ان مآل هذا الايراد
والايراد الثاني واحد لان المقصود من هذا الايراد اثبات افتراق العقل
الفعال بتصديق كواذب المعقولات التي للنفس الناطقة مع قطع النظر عن

المطابقة

المطابقة مع قطع النظر عن المطابقة وعدمها بين الخزانة وما هي خزانة له بخلاف
الايراد الثاني فان المقصود منه الاعتراض على ما تقرر عندهم من انه لا بد ان
يكون بين الخزانة وما هي خزانة مطابقة مع قطع النظر عن كون العقل الفعال
خزانة بالنسبة الى تصديق الكواذب بانه على هذا الجواب يلزم عدم المطابقة
بينهما قال جدي واستاد استادي كمال المحققين قدس سره ذيل قول المحشي
ولا يخفى آه نقل جواب المحشي بقوله سنح لي انه وارد لكن جواب العلامة
الدواني الصق يحتمل انه تام فان مقصوده بقوله في افتراق الكواذب الموجودة فيها
لا فقط ذات القضايا الكاذبة حتى يلزم عدم المطابقة وعدم تمام الجواب على
ما اورده المحشي الايرادين الاخيرين فان العقل الفعال يحفظ الصورة الاذعانية
التي للكواذب فيها بمعنى ان الاذعان الموجود فيها حاصل صورته في العقل
الفعال وبهذا الوجه ان العقل الفعال الاذعان فيها محل لارتسام صورة ذلك
الاذعان فاذا طرء الذهول فقد عدم الصورة عنها وبقي صورة ذلك الاذعان
الذي كان فيها الموجودة بالفعل موجودا كما كان وبهذا الطريق يجوز وقوع
الذهول والنسيان في التصديقات الكاذبة من حيث هي كذلك وثبت المطابقة
بين الخزانة وما هي خزانة له فان الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة
فيها مثلها موجودة في العقل الفعال وليس يلزم وجود تلك الصورة بشخصها
بعينها فان ذلك مستحيل لانه قيام عرض واحد بمحلين بل يكفي وجود مثله و

يكذا في كل خزانة فان صور المحسوسات والموهومات الحاصلة اولا ليست بعينها موجودة
في الخيال والحافظة بل هي معدات لتصور آخر مثلها كما تقرر في موضعه واما الاشكال
الاول اعني لزوم مخالفة الجمهور فمشترك على الشارح والمحشي مع انه ايضا جعل العقل
الفعال خزانة بصوادق من التصديقات واما الاشكال الوارد على طريان النسيان
من لزوم كون العقل الفعال محلا للتغير فهو ايضا مشترك لان ذلك بناء على معنى
النسيان وجعل العقل الفعال خزانة لها اما مطلقا او للصوادق فحسب فانتهى قوله
قدس سره ولعل جواب المحشي بقوله ما سنح لي انتهى والصوادق وسيجي منا انه غير تام
قوله قدس سره لكن جواب العلامة الدواني ايضا يحتمل الاتمام فان مقصوده آه
فحاصل الجواب للايراد الثاني اي لزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة
له انه ان اريد بالمطابقة ارتسام الصورة الشخصية الواحدة فيهما فغير مسلم لاستحالة
قيام عرض واحد شخصي بمحلين وان اريد بها ارتسام طبيعة الصورة فمسلم لكن
لا نسلم انتفاءه فيما نحن فيه لان طبيعة الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة
في النفس الناطقة على سبيل التصديق موجودة في العقل الفعال على سبيل التصور
وللايراد الثالث وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله لان الاشكال آه ان اي
طريان الذهول على التصديقات الكاذبة للنفس الناطقة من حيث انها مصدقة
بها لا يوجب الا ارتسام انفسها وطبائعها من حيث هي هي في الخزانة التي
هي العقل الفعال لا انفسها مع العوارض الشخصية كما عرفت حتى يجب

ارتسامها

ارتسامها في العقل الفعال من جهة تصديقه بها بناء على ان جهة التصديق
من جملة المشخصات ايضا ثم ينبغي ان يعلم ان توجيه المحقق لكلام الشارح وان
يدفع الايرادين الاخيرين للمحشي على جوابه لكنه توجيه بما لا يرضى به قائله
فان الشارح قد صرح في حاشيته القديمة ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي
تتعلق بها التصديق فهذا القول تصريح في ان مراده بالكواذب هي القضايا
الكاذبة لا الصورة الاذعانية التصديقية قوله قدس سره واما الاشكال الاول
اعني لزوم مخالفة الجمهور فمشترك على الشارح والمحشي آه ايراد على طريق التنزل
فحاصل الكلام انه لا شناعة في مخالفة الجمهور اذا كانوا على غير الحق وذلك
لان الحق ان الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق ولئن تنزلنا عنه
فمخالفة الجمهور مشتركة بين جواب الشارح والمحشي قال المحشي ايضا جعل العقل الفعال
خزانة للتصديقات انما ذكره قوله وما سنح لي آه الجواب لا اشكال هو ان الكواذب
آه حاصله نمنع ان العقل الفعال خزانة للتصديقات الكاذبة ليلزم من
طريان الذهول والنسيان عليها ارتسامها في العقل الفعال من جهة كونه خزانة
لها فان مدرك المدركات التصديقية سواء كانت صادقة او كاذبة وان
لم يكن الا العقل الصرف اي النفس الناطقة لكن في ادراكه للكواذب تكون
للوهم ايضا دخل دون الصوادق بناء على ما قد تقرر عندهم من ان تغلط
الكذب لا يوجد للنفس المجردة بدون معارضة الوهم اياها وحكمه خلاف

حكمنا فلا يمكن علمه بكواذب المعقولات الا ان يكون مشوبا بالوهم ومخلوطا معه
فيكون تلك المعقولات من الوهميات فلا يرتسم الا فيما هو خزانة للوهميات
وهي الحافظة دون العقل الفعال ولا يخفى ما فيه فان الحافظة لما كانت قوة مادية
جسمانية فلا يرتسم فيها الا الجزئيات دون الكليات بناء على ما تقرر عندهم
من ان الكليات لا يرتسم الا في المجرد دون المادي فلا يتم الجواب اذ من الا في
المعقولات الجزئية الكاذبة دون الكليات على انا نقول لو كانت الحافظة
خزانة للكواذب يرد عليه مثل ما اورده المحشي من الايرادين الاخيرين على جواب
الشارح بانه قد ثبت عندهم ان الادراك ليس من خواص الحافظة فلا تصدق
الحافظة ح للكواذب التي تصدقها النفس الناطقة فكان المطابقة
بين الخزانة وما هي خزانة له والفرض ان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت
الحافظة خزانة لكواذب المعقولات لزم ان يكون مصدقة لها وهذا كما ترى
ولعل قول المحشي فتأمل اشارة الى هذه الايرادات قوله والملتفت اليه والصورة
الحاصلة آه اولما فهم الفاضل اليزدي من قول الشارح وربما يتخلف الملاحظة
عن حصول الصورة آه ان بين حصول الصورة والملاحظة عموم وخصوص مطلقا
بحسب التحقيق حيث قال في حاشيته ذيل هذا القول من الشارح بهذه العبارة
فيكون حصول الصورة اعم مطلقا من الملاحظة حيث لا يمكن تخلف الحصول عنها
لاستتباع توجه النفس بنحو المجهول المطلق ويمكن العكس كما في معاني الحروف

ونظائر

ونظائرها مما يجعل آلة لملاحظة الغير فان آلة ح حاصلة في الذهن حقيقة وليست
ملحوظة الا طبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات انتهى آه ان بين حصول الصورة والملاحظة
عموم وخصوص من وجه لا مطلقا لتحقق مادتي الافتراق ومادة واحدة للاجتماع
اما الاول ففي علم الشيء بالوجه آه ان الملتفت اليه والصورة الحاصلة مختلفان بالذات
اي بحسب الحقيقة ومتحدان بالعرض بناء على ان الوجه في هذا العلم من عوارض
ذي الوجه والعرض يكون مختلفا بالماهية مع المعروض ومتحدا معه بالعرض ولما كان
هذا الوجه مرآة وآلة لتعرف المعروض يجب ان يحصل الوجه اولا ليلتفت وينتقل
منه الى ذي الوجه فيكون الملتفت اليه الذي هو ح ذو الوجه المعروض متغايرا بالماهية
للحاصل في الذهن بالذات الذي هو الوجه العرضي ومتحدا بالعرض فلا يجتمع الملاحظة
وحصول الصورة حقيقة وبالذات في هذا العلم بالنظر الى شيء واحد بل يتخلف
الاولى عن الثاني بالقياس الى الوجه فان الوجه حاصل في النفس الناطقة
من غير ان يلحظ ويلتفت اليه بالذات لان الالتفات الذاتي ليس الا الى
ذي الوجه ويتخلف الثاني عن الاول بالقياس الى ذي الوجه فان ذا الوجه يكون
ملتفتا اليه بالذات ولا يكون حاصلا في النفس كك لانه لما كان حصوله من جهة
الوجه لا بد ان يحصل بعد حصول الوجه فيكون حصوله ثانيا وبالعرض بواسطة الوجه
اقول بان معنى كون ذي الوجه ملتفتا اليه بالذات ان الوجه يلتفت اليه
من حيث اتحاده مع ذي الوجه فمع كونه مخالفا لما فهم من كلماتهم مصادم

ان الملاحظة بالقياس الى ذي الوجه دون الوجه والوجه نفسه آلة لملاحظة ذي
الوجه الذي هو غير الشيء الذي هو الوجه كما ان معاني الحروف بنفسها لا تتصور بها آلة
لملاحظة الطرفين لا الملاحظة نفسها فعلى هذا قول المحقق كما في معاني الحروف تشبيه بالنظر الى
الآلية لملاحظة غير ذلك الشيء لا انه مثال له كما توهم فالنسبة بين الملاحظة وحصول
الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا ففيه ان هذا قول بما لا يرضى به المحشي فانه
ذهب الى ان قول الشارح كما في معاني الحروف مثال لقوله وربما يتخلف آه حيث
قال ذيل قول الشارح كما في معاني الحروف وغيرها الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة
في معاني الحروف وغيرها الا ان يقال آه ونسخة اخرى من الحاشية وهي انه لم يقع
منه ذيل قول الشارح كما في معاني الحروف وغيرها الا قوله كما في النسبة التامة
الخبرية بل دون قوله الملاحظة تتخلف آه وبنى ذلك القائل كلامه عليه لكن لعلها
تخلو عن دغدغة فانه لا حاجة بصرف قول الشارح عن الظاهر الدال على ان قوله
كما في معاني الحروف وغيرها مثل لقوله وربما تتخلف آه الا لدفع الايراد الذي
اورده ذلك القائل مع انه يندفع بذاته فاي حاجة الى العدول عن الظاهر وبيان
الاندفاع انه ليس مراد الشارح من حصول صورة الشيء ما يؤخذ منه على ان
يكون مرآة له كما فهمه المعترض حتى يتوجه اعتراضه عليه بانه لا يصح تمثيل تخلف
الملاحظة عن حصول صورة الشيء بالمعاني الحرفية فان عدم استقلالها لا ينافي
ملاحظتها بالنسبة الى تصورها فيجوز ان يكون ملحوظا وملتفتا اليها بالذات بالنسبة

لي

لي الصورة التي حصلت بها على ان يكون مرآة بل المراد منها اعم منه سواء كان
مرآة ام لا فيصح التمثيل بالمعاني الحرفية فانها في مرتبة العلم بكنه الشيء يكون حاصلا بالذات
وغير مقصودة وملتفتة اليها كذلك لانها لا تبعث اليها الا بملاحظة الطرفين
والكاتب في مرتبة العلم بالكنه والوجه على خلاف ذلك لانها يكون في مرتبة
الوجه مرآة والمرآة يكون غير حاصل بالذات وملتفتا اليه كذلك والمرآة على عكس
ذلك واما العلم بوجه الشيء فهو في الحقيقة اما داخل في العلم بكنهه او العلم بالوجه
محال كما بيناه من قد ظهر لك فائدة جليلة وهي ان المعاني الحرفية في مرتبة العلم بكنه
الشيء لا يكون محكوما عليها وبها وفي مرتبة العلم بالكنه والوجه يصلح لها لان كون
الشيء محكوما عليه وبه من خواص كونه مستقلا والاستقلال يقتضي الالتفات
بالذات وهو ليس للمعاني الحرفية الا في المرتبتين الاخريين دون الاولى فلم يكن
محكوما عليها وبها الا فيهما دونها قوله الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة في معاني
الحروف وغيرها يعني في مرتبة العلم بكنه الشيء قوله والتوصيف اعلم ان نسخ الحاشية
مختلفة وقع في بعضها هو هذا القول هذه العبارة وحصول الصورة تتخلف عن
الملاحظة في علم الشيء بالوجه نظرا الى
ذي الوجه والملاحظة تتخلف عن حصول الصورة فيه نظرا الى الوجه فبين الملاحظة
وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا وفي اكثر النسخ لم يقع هذا وهو
يصح لانه على الاول يلزم التكرار لانه اعادة لما سبق في القول السابق اذ ليس

بينهما فرق الا ابانه ذكر في القول السابق تخلف الملاحظة عن حصول الصورة بالنظر الى
الوجه في علم الشي بالوجه اولا دتخلف الحصول عن الملاحظة نظرا الى ذي الوجه
ثانيا وعكس الامر ثم دفعت ذيل العبارة المذكورة في بعض النسخ هذه العبارة
وبالجملة الاجتماع بينهما اذا كان الشي السابق والصورة متحدين بالذات والافتراق
بينهما اذا كانا مختلفين بالذات وفي بعض النسخ دفعت هو قوله والنوصيفية وفي
اكثر النسخ دفعت هو قوله عموم وخصوص من وجه تحقيقا وعلى كل تقدير يكون حاصل
هذه العبارة ان مادة اجتماع حصول الصورة والملاحظة موضع يكون الشي والصورة
فيه متحدين بالذات اي بحسب المهية سواء كان مع تغاير اعتباري كما في تصور الشي
بالكنه او بدونه كما في تصور الشي بكنهه وبوجهه هذا على بحسب راي المحشي ولا في تصور الشي
بوجهه ليس قسما على حدة بل سواء ما داخل في التصور بكنهه او بوجهه ومادة الافتراق
موضع يكونان فيه مختلفين بالذات اي بحسب المهية كما في تصور الشي بالوجه
قال الشارح اي ما حصل صورته في العقل الظاهر انه تفسير للمعقول الصرف وهو الذي
يكون مقابلا للمحسوس والمخيل والموهوم بناء على ان النظر الذي وقع في تعريفه
المعقول انما يكون في المعقولات الصرفة فلا يكون المراد من المعقول ح الا المعقول
الصرف ففي هذا التفسير اشارة الى وجه اختيار المعقول على المعلوم من التنبيه على
اختصاص النظر بالكليات الحاصلة صورها في العقل دون الجزئيات الحاصلة صورها في
الالات وانص فيه فوائد اذ نهاية عناية النسج منها التنبيه على ان النظر يجري

في التصور

في التصور والتصديق كليهما واليه اشار الشارح بقوله تصورا كان اه بخلاف المعلوم
او كثيرا ما يخص بالتصديق ومنها الاشارة الى ان النظر يجري في المفرد والمركب كليهما
واليه اشار بقوله واحدا كان ذلك التصور كما في الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة
وحدها او كثيرا كما في غيرهما بخلاف المعلوم حيث يخص كثيرا بالمركب ومنها
سيجي بيانه فانتظره منقبا واعلم ان مراد الشارح من التصور والتصديق الواقعين
في قول الشارح المتصور والمتصدق به والا لم يصح قوله تصورا كان ذلك
المعقول والمجهول او تصديقا لان المعقول والمجهول متصور ومصدق به لا تصور
وتصديق قوله الاول حركة النفس في المعقولات والفكر بهذا المعنى مع مقابلته
خواص الانسان وبعم المعنيين الاخرين ولا يكون وجوده موجبا للنظر به دعد به
للبديهية قوله ويقابله التخيل اه اعلم انه اراد بالمقابلة مطلق المباينة لا المقابلة
المصطلحة التي هي عبارة عن امتناع اجتماع والشيئين في محل واحد من جهة
واحدة والا لتحقق احدى الاقسام الاربع المشهورة لها من التضايف
والتضاد والعدم والملكة والايجاب والسلب مع انه ليس كذلك لان كونهما وجوديين
يستلزم انتفاء الاخيرين وجواز تعقل كل واحد منهما بدون الاخر يوجب عدم
التضايف وعدم تحقق شرط تضاد الحركتين وهو التعاقب فيما فيه الحركتان
ينفي التضاد لان ما فيه للحركات الفكرية المعقولات وللحركات التخيلية
المحسوسات والى هذا التفصيل اشار عمي قدوة المحققين اجمالا بقوله المراد

المولوي حسن

المولوي

بالمقابلة آه مطلق المباينة دون المقابلة المشهورة فان انتفاء من شرط التعاقب فيه
ولا يمكن آه كما لا يخفى واما اعتبار التضايف وتقابل العدم والملكة والايجاب و
السلب كما انتهى فلا يتوجه عليه ما قيل من ان هذا غلط فان موضوع الفكر هي النفس
وكذا موضوع التخيل فان النفس هو المدرك للكليات والجزئيات فهو
المنتقل من ادراك الى ادراك وهو المنتقل من احساس الى احساس واما
الحواس فليست الا آلة للادراك وليست مدركة ومنتقلة من ادراك الى ادراك
آخر لانا نقول مراد المحقق من التعاقب التعاقب فيما فيه الحركة لا تعاقب الموضوع
قوله الثاني آه توضيحه انا اذا اردنا تحصيل مطلوب بالمعرّف او بالحجة تحركت
النفس وانتقلت بالتدريج بعد تصوره بوجه ما في الصور المخزونة لتحصل
لها فما لا نراه منها مناسبا للمطلوب نتركه وما نراه مناسبا له ناخذه لتكون مبادي
وكاسبا له ثم تحركت وانتقلت بالتدريج من الصور المناسبة للمطلوب بان نرتبها
على نحو يحصل منه المطلوب ومجموع الانتقالين التدريجيين والحركتين هو الفكر فالحركة
الاولى تحصل ما هو بمنزلة المادة للفكر لانها لا تحصيل في هذه الحركة الا للنفس المبادي
من غير الترتيب وبها لا يحصل الفكر الا بالقوة والثانية تحصل ما هو بمنزلة الصورة
لانها تحصل ح ترتيبها الذي يوجد به الفكر بالفعل ثم ربما تقع الخطاء في الا
نتقال الاول بان نظن المبادي الغير المناسبة مناسبة للمطلوب ونظن الكاذبة
صادقة وكذا قد تقع الخطاء في الانتقال الثاني بان نرتب ترتيبا فاسدا

تجبر

تجبر موالي المط والعاصم عن الخطاء الاول من حيث الصناعات الخمس من البرهان
والجدل والخطابة والشعر والمغالطة وعن الثاني قوانين الصورة فالفكر بهذا
المعنى يحتاج بكلا جزئيه الى المنطق فقول المحشي او جزئيه عطف تفسيري لقوله
فيه في قوله يحتاج فيه فان قلت يكفي لبيان المطلوب الذي هو احتياج الفكر
بهذا المعنى قوله يحتاج فيه فلم اقحم قوله وفي جزئيه قلت ربما يذهب الوهم الى ان الفكر
لعله يحتاج الى المنطق باعتبار احد جزئيه اي الحركة الثانية كما وقد توهمه البعض
من ان حاجة الفكر الى المنطق ليس الا في الانتقال الثاني اذ الخطاء انما
يكون فيه فان الكل قد يحتاج الى الشيء باعتبار احد اجزائه فلما اقحم قوله في
جزئيه قد ازال ذلك التوهم اذ هو دال على ان الفكر بكلا جزئيه محتاج الى المط
لا الانتقال فعلى هذا يكفي قوله يحتاج في جزئيه فلم اقحم لفظ فيه لانا نقول ان اقحام لفظ
فيه ليحصل التعيين بعد الابهام فان في قوله الفكر الذي يحتاج فيه الى المط ابهاما
اذ احتياج الفكر يجوز ان يكون باعتبار كلا الجزئين او احدهما لان احتياج الكل
الى الشيء قد يكون باعتبار حاجة جميع الاجزاء اليه وقد يكون باعتبار حاجة
جزء واحد اليه وفي قوله وفي جزئيه تعيين بان احتياج الفكر الى المط باعتبار
كلا الجزئين لا باعتبار جزء واحد فقط والتعيين بعد الابهام اوقع في النفس
قوله وبازائه الحدس آه ولما كان تقابل الحدس للفكر بالمعنى الثاني باعتبار
كل من جزئيه خصه بالذكر فلا يرد ان اعتبار احدى الحركتين يكفي تقابله فافهم.

التخصيص بذكر احد مقابليه الفكر دون غيره اعلم ان المحشي قد اقتفى الشيخ الرئيس
والمحقق الطوسي والعلامة الشيرازي حيث جعل الحدس عبارة عن الانتقالين
الدفعيين فيكون ح مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مقابلة التضاد لتحقق معناه
بشرطه دون الجمهور حيث جعلوه عبارة عن الانتقال من المبادي الى المطلوب
دفعة ومقابلا للفكر بالمعنى الثالث بوجهين احدهما لزوم الواسطة بين النظري
والضروري على طريق الجمهور فان ما لم يوجد فيه الحركة الاولى ويوجد فيه الثانية
لا يكون داخلا في الحدس الذي هو من اقسام الضروري لكون الانتقال فيه
من المبادي الى المطلوب على التدريج دون الدفعة ولا في الفكر بالمعنى الثالث
الذي هو عبارة عن الحركة الاولى لفرض عدمها والقول بان هذه الصورة وان
لم يدخل تحت الحدس لكنه يجوز ان يكون داخلا تحت ضروري آخر من اقسام
الخمس الباقية مضحوكة للناظرين ولقائل ان يقول انه يلزم على قائلي الفكر بالمعنى
الثاني ايضا تحقق الواسطة بين الضروري والنظري فان الذي يحصل باحدى
الحركتين على رايهم لا يكون نظريا اذ هو عبارة عن مجموعهما لا عن احدهما ولا ضروريا
لعدم اندراجه تحت قسم من الاقسام الست المشهورة للبديهي والجواب
بان هذا القسم ضروري لكنهم لم يجعلوا في اعداده لكونه نادر الوقوع مشترك
فانه يمكن ان يقال بمثل هذا من جانب قائلي الفكر بالمعنى الثالث ايضا
كما نبه المحشي قده ثانيهما لزوم ضياع الحدس الذي هو قسم من الضروري مع

مجموع

الفكر

الفكر بالمعنى الثالث في صورة وجدت الحركة الاولى فيها دون الثانية مع ان الضرورة
لا تجامع الفكر في صورة من الصور فقابل قوله والثالث الحركة الاولى اي حركة
النفس من المطالب الى المبادي قوله وهي ربما انقطعت بحيث لا تتحرك
النفس بعدها حركة ثانية اي من المبادي الى المطالب وربما اشتدت حتى
تتحقق فيها الحركة الثانية ايضا فيحصل ح كلتا الحركتان قوله وهذا هو الفكر الذي
يقابله الضرورة فمناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اي الانتقال من المطالب
الى المبادي على التدريج فان كان معه انتفاء هذا الانتقال على سبيل الدفعة
ايضا يحصل المطلوب بلا واسطة المبادي وتنتفي الثانية فيه ايضا قطعا او وجوده
فيوجد معه الانتقال من المبادي الى المطالب فان كان هذا الانتقال على طريق
الدفعة يكون حدسا او على طريق التدريج فيكون ضروريا لكنهم لم يجعلوه في اعداده
لقلة وقوعه وعدم تحققه في العلوم كما ذكر في فيما سبق شرح الاشارات نقلا
عن المعلم الاول ارسطاطاليس وان اتضح في مدرك ان المحشي لم يجعل
الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مع انه
مقابل له بالمعنى الثالث ايضا بناء على انه قسم من اقسام الضرورة التي هي
مقابلة للفكر بالمعنى الثالث ومقابلة القسم التي توجب مقابلة قسيمه له
فادفعه بانه لما كان مقابلة الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين للفكر
بالمعنى الثاني الذي هو عبارة عن الانتقالين التدريجيين باعتبار كلا الانتقالين

وللفكر بالمعنى الثالث باعتبار الاشتغال الاول جعله مقابلا للفكر بالمعنى الثاني لكون
هذه المقابلة اتم من مقابلة بالمعنى الثالث للفكر وبالجملة ان ذكر المحشي فيما سبق من مقابلة
الحدس بالمعنى المذكور للفكر بالمعنى الثاني ليس للحصر بان مقابلة للفكر بالمعنى الثاني
دون الثالث بل باعتبار كون مقابلته للفكر بالمعنى الثاني اتم فما هي نسبته الى المعنى
الثالث للفكر قوله وقد اصطلح المتاخرون الخ حاصله ان المتاخرين اصطلحوا
على ان الفكر عبارة عما هو لازم للحركة الثانية وهو الترتيب بناء على ان الموصل
من الفكر يحصل المط وهو لا يمكن الا بترتيب المبادي المناسبة له لينتقل منها اليه
تقريره بترتيب امور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير حاصل ولا يتوهم ان الترتيب
تصور ومن البين انه ليس لازما للحركة الثانية لان المراد من الترتيب هاهنا هي
الهيئة الحاصلة منه لا معناه المصدري ولا ريب في لزوم الهيئة للحركة الثانية لانها
لا توجد بدون الهيئة قوله ويرد عليهم تقرير الورود انه يلزم على المتاخرين الذاهبين
الى ان الفكر عبارة عما يلزم الحركة الثانية وهو الترتيب انه كثيرا ما يحصل الشيء
بالحركة الاولى دون الثانية فلا يكون حصوله الا علما حصوليا وتماما لحد ان يكون
نظريا لفقدان الفكر المفسر بالترتيب المعتبر في النظري فقدان لازمه اي
الحركة الثانية ولا ضروريا لعدم دخوله في الاقسام الت الضرورية المشهورة فيلزم
الواسطة بين الضروري والنظري في العلم الحصولي وهذا كما ترى ويمكن ان
تقرر تقريرا اخر وهو انه لو كان معنى النظري ما ذكره المتاخرون يلزم ان لا يكون

ما يحصل

ما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية نظريا ولا ضروريا اما الاول فلانتفاء ما هو
مناط النظرية وهو تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية لانها فرضت منتفية و
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما الثاني فلان مناط الضرورة انتفاء
الحركة الاولى وهي هاهنا قد فرضت موجودة فيلزم الواسطة بين الضروري والنظري
في العلم الحصولي مع انهم لا يجوزونها ولا يتوجه عليه ما قيل مولانا عبد العلي صاحب انه
لا ينطبق على هذا التقرير الجواب الذي اشار اليه المحشي بقوله الا ان يعمم الحدس
فان تعميم الحدس لا يوجب تعميم الضرورة كيف والمانع عنده انما هو وجود
الحركة الاولى فتعميم الحدس لا يجدي نفعا بل يجعل بوجه اخر لدخول ما ليس داخلا في
الضرورة فيها فيها دل الحد ما ليس داخلا في المقسم فقد تضاعف الاشكال بهذا
الجواب لانا نقول تعميم الحدس يوجب تعميم الضرورة قطعا بناء على ان الحدس
قسم منها وتعميم القسم يوجب تعميم المقسم فتامل نعم يتوجه عليه ان النظر لما كان
عندهم مفسرا بما يلزم الحركة الثانية اي الترتيب كان هو مناطا متحققا دون الحركة
الاولى وبانتفائه من جهة انتفاء ملزومه الذي هي الحركة الثانية بناء على ان
انتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم يتحقق الضروري لان رفع مناط النظرية
عين تحقق مناط الضرورة فالذي يفقد فيه الحركة الثانية دون الاولى يكون
ضروريا عندهم فلا يلزم الواسطة بين الضروري والنظري في العلم الحصولي
وبالجملة انه يثبت الضرورة عند المتاخرين عبارة عن انتفاء الحركة الاولى يلزم

الا ايراد بل هو عبارة عن انتقال يلزم الحركة الثانية فما تحقق فيه لازم الحركة الثانية
يكون نظريا وما لم يتحقق فيه يكون ضروريا بناء على ان رفع مناط النظر عين تحقق
مناط الضرورة فالصورة المفروضة لما لم يتحقق فيها اللازم المذكور يكون ضروريا بالاحالة
فلا يلزم الواسطة ح اصلا قوله الا ان تفسير الحدس آه حاصله انه لا يلزم الواسطة
بين الضروري والنظري في العلم الحصولي فيما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية
بناء على تحقق الحدس المفسر عند الجمهور بالانتقال عن المبادي الى المطالب
دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او لا فيه والحدس قسم من الضرورة فيضرورية
بالاحالة فلا يلزم الواسطة ثم لما كان يتوجه عليه انه لا يجوز تعميم الحدس بان كان
مع الحركة الاولى او لا اذ لو عمم لم يكن مقابلا للفكر بالمعنى الثالث الذي هو عبارة
من الحركة الاولى اذ يجوز ح اجتماعه معها مع انهم حكموا بالمقابلة دفعه بقوله وجعل الحدس
آه توضيحه ان الحدس على هذا التفسير مقابل للفكر بالمعنى الثالث مقابلة شبيهة
بمقابلة الحركة الصاعدة والهابطة فان الانتقال الاول اي الانتقال من المطالب
الى المبادي على التدريج الذي هو الفكر بالمعنى الثالث لما كان انتقالا من
المعلول اي المطلوب الى العلة اي المبادي يكون كالحركة الصاعدة التي
يكون من السفل الى العلو والانتقال الثاني اي الانتقال من المبادي الى المطالب
دفعة الذي هو الحدس انتقالا من العلة اي المبادي الى المعلول اي المطلوب
يكون كالحركة الهابطة التي يكون من العلو الى السفل بناء على ان للعلة مرتبة

نسابه

نسابة العلو الذي هو من خواص المكان وللمعلول مرتبة نسابة مرتبة السفل الذي
هو ايضا من خواص المكان لكن لا يخفى على الذكي المتوقد انه على هذا التقدير لا يكون
مقابلة الضروري للمعنى الثالث للفكر على نحو واحد لان مقابلة الحدس به يكون ح
مقابلة متشابهة بمقابلة الصاعدة والهابطة ومقابلة غيره من الاقسام ح للضروري
به مقابلة المباينة وهذا كله حاصل ما قاله المحشي في منهيته فسر الحدس بذلك لئلا يلزم
الواسطة بين الضروري والنظري وجعل الحدس مقابلا للمعنى الثالث لهذه
المقابلة لئلا يفوت مقابلة الضروري للمعنى الثالث مع انها معتبرة بالاتفاق
لكن لا يخفى انه ح لا يكون مقابلة الضروريات للمعنى الثالث على نحو واحد انتهى
ولما قررناه ظهر لك سر قول المحشي شبيه بمقابلة الصاعدة والهابطة على ان التدريج
ليس معتبرا الى الانتقال الثاني الذي يعتبر في الحدس بل الدفعة فلا يكون حركة حقيقية
حتى يكون به مقابلا للانتقال الاول الذي يعتبر فيه التدريج ويسمى بالفكر مقابلة الحركة
الصاعدة والهابطة ثم اعلم انه قد اشار المحشي بلفظ الاقوى الا ان تفسير الحدس
آه الى ضعفه بان تفسير الحدس بهذا المعنى مخالف لما عليه الشيخ الرئيس والمحقق
الطوسي والعلامة الرازي فانهم قد عرفوه بمجموع الانتقالين الدفعيين فوله ثم
القول بان النظر كالمرادف للفكر فاما يجب كل معنى من معانيه المذكورة او يجب
بعضها دون بعض واما رد د بينهما لان البعض قائلون بالاول والبعض بالثاني
فان المتاخرين قائلون بانه كالمرادف للفكر بمعنى ما يلزم الحركة الثانية

قوله وعلى كل تقدير فيه اي في القول بان النظر كالمترادف للفكر اشارة الى
تغاير اعتباري بينهما اي بين النظر والفكر بان ملاحظة ما فيه الحركة اي المعقولات
معتبر في النظر آه وجه الاشارة وقوع حرف الكاف توضيح المقام انه لما كان
ملاحظة ما فيه الحركة من المعقولات معتبرة في النظر اذ هو عبارة عن ملاحظة المعقولات
الواقعة في الحركة او لازمها وغير معتبرة في الفكر لانه اما عبارة عن الحركة او عن لازمها
يكون بين النظر والفكر تغاير البتة فان لوحظت الملاحظة المذكورة في عنوان
النظر فقط دون المعنون يكون التغاير بينهما تغايرا بالاعتبار لا بالذات وان لو
حظت في المعنون ايضا يكون التغاير بينهما بالذات لكن المحشي لما اختار الاحتمال
الاول لظهور ان اعتبار الملاحظة المذكورة لو كان معتبرا في معنون النظر وحقيقته
فانما يكون من جهة ان لها دخل في تحصيل المجهولات مع انا نعلم قطعا ان لا دخل
لها فيه او نفي الحركة او لازمها يكفي له حكم بالتغاير الاعتباري بينهما لكن للقائل ان
يقول انه لا حاجة الى اعتبارها في العنوان ايضا تعيين هذا البيان فالحق ح ليس
الا ما قاله القدماء من المرادفة بين النظر والفكر قوله وربما يقال القائل محمد يوسف
كوسج اعلم انه لا بد للحركة لكونها عرضا من قابل وهو المتحرك ولامكانها من فاعل
وهو المحرك ولكونها خروجا عن القوة الى الفعل من مبدا ومنتهى وبما ما منه
واليه ومن مسافة وما يجري مجراها يتوسط بين المبدا والمنتهى وهي ما فيه
الحركة وهي منحصرة عندهم في اربع مقولات الكم والكيف والوضع والاين

ثم

ثم لما لم يجز ان يكون ما فيه الحركة امرا مستمرا والا لكيف يتصور الاستكمال فيه بل
امرا متجددا فيحدث حين تحرك المتحرك وتفارقه من المبدا وقبل وصوله
الى المنتهى امران احدهما امر ممتد متصل منطبق على المسافة ونحوها منقسم
بانقسامها ويسمى بالحركة القطعية وثانيهما توسط ما بالقوة بين المبدا والمنتهى
في زمان بحيث يكون في كل آن يفرض منه حد من المسافة وما يجري مجراها لم يكن
قبل ولا بعد ويسمى بالحركة التوسطية والآنات في زمان الحركة غير متناهية
فالافراد المفروضة مما فيه الحركة ايضا يكون غير متناهية لكن لما لم يصح ان يكون
جميعها موجودا بالفعل والا يلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين اي المبدا
والمنتهى ولا بعضها والا يلزم الترجيح بلا مرجح لابد ان يكون الموجود مما فيه
الحركة فردا واحدا زمانيا تدريجيا منطبقا على الزمان ينتزع عنه تلك الافراد
الآنية انتزاع النقطة عن الخط عن السطح ويصح تحليله اليها اذا عرفت هذا
فحاصل كلام من يقول ان الفكر ليس بحركة انه لو كان حركة لحدث فيما بين المبدا
الفكر ومنتهاه فرد واحد زماني تدريجي ينتزع عنه الافراد الآنية الغير المتناهية
مما فيه الحركة وهو ليس ههنا الا العلوم ولما لم يكن تلك العلوم غير متناهية بل متناهية
سيما في الرجوع من المبادي الى المطالب لم يكن الفكر حركة فيكون الانتقال
الواقع في العلوم الفكرية دفعيا بان يتوجه النفس الى صور مخزونة فيأخذ
صورة مناسبة للمطلوب دفعة في آن واحد ثم بعد زمان قليل صورة اخرى

لكن في ان اخر حيني يحصل جميع مبادي المطلوب فاذا ترتبها حصل المطلوب لكن
لما كان هذا الانتقال شابها للانتقال الذي يكون في الحركة من جهة ان الانتقال
في الحركة لما يكون انتقالا على نهج التعاقب لكن لا بتمامه اطلق عليها لفظ الحركة
تجوزا للتشبيه ثم اعلم انه قد يذكر لابطال كون الفكر حركة وجهان آخران احدهما
انه لو كان الفكر حركة لكان ما فيه الفكر يتجدد لان الحركة لا يكون الا كذلك والتجدد
موجب للمادة مع ان المعقولات التي هي ما فيه الفكر مجردة عنها وثانيهما انه
يلزم على تقدير كون الفكر حركة ان يتحقق حركة النفس في الجوهر اذا كانت الصورة
العقلية جواهر مع انهم قد ابطلوا الحركة في الجوهر ويمكن الجواب عنهما اما عن الاول
فيمنع ان المعقولات مجردة واما عن الثاني فيمنع بطلان الحركة في الجوهر مطلقا
لانهم انما ابطلوه فيما اذا كان الجوهر المتحرك متقومة لما يحرك عليه كالمادة
بالقياس الى الصورة الجسمية دون ساير الجواهر ومن البين ان النفس ليست
متقومة بالصورة العقلية الجوهرية قوله وانت خبير اعتراض على قوله وربما
يقال آه وما في بعض الحواشي الظاهر انه مع تصويره انا لا نسلم انه لا يطلق
الحركة على الفكر حقيقة فانه يجوز ان يكون ما فيه الحركة الا التفات الذي يقبل
الشدة والضعف وهذا امر واحد فيه افراد غير متناهية بالقوة فان كل آن
يفرض للنفس التفات فيه لم يكن له قبل ولا بعد فتلك الافراد محاذيات للآنات
المفروضة ويحتمل ان يكون معارضة فح تقريره ان الفكر ليس فيه الا انتقال

تدريجي

تدريجي وما كان كذلك فهو حركة وما فيه الحركة ليس العلوم فانها ليست انات بل
ما يقع فيه الحركة فهو الالتفات اذ كل آن فرض فللنفس التفات فيه لم يكن
قبل ولا بعد انتهى ففيه ان هذا من كلام المحشي لا يرضاها المحشي فان كلامه ناطق
على ان ما فيه الفكر الصورة لا الالتفات فالاصوب ان تقرر كلام المحشي بهذا
النمط ان حركة النفس في المعقولات عبارة عن ملاحظتها والتفاتها اليها باعتبار
لما كان الالتفات عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في القوة
المدركة بعد ما زالت عن القوة المدركة يكون الصورة الحاصلة في المدركة مخالفة
بالتشخص للصورة الحاصلة في الخزانة لان الاعراض تختلف بالتشخص بحسب
موضوعاتها وكذا يكون مخالفة للصورة الحاصلة في تلك القوة المدركة في وقت
آخر فما فيه الفكر الصورة المعقولة وهي وان كانت من جهة انها حاصلة في الخزانة
ثابتة لا يتجدد فيها ولها افراد متناهية بالفعل لكنها باعتبار الحصول في القوة المدركة
متجددة قطعا ولها افراد اي صور غير متناهية فان في كل آن من الآنات الغير
المتناهية المفروضة في زمان الفكر تتخصص من الصورة متغايرة لانها في آن آخر فللنفس
ح في كل آن تصورة متخصصة من الصور الغير المتناهية ليست هي قبل ولا بعد
الى ان يحصل المطلوب فوجد معنى الحركة في الفكر فالقول بتشبيهها تارة في فلة
الفكر لا يخفى عليك ان هذه الصور الغير المتناهية اما المعلوم واحدا والمعلومات
متعددة على الاول الكان هذا الوجود العوضي كافيا للانكشاف والملاحظة

يلزم ان يلاحظ معلوم واحد مرارا غير متناهية متعاقبة في زمان واحد وهو كما ترى
وان لم يكن كافيا للانكشاف والملاحظة يلزم ان لا يكون المعلوم ملاحظا للنفس
فلا بد ان تترك النفس ح ما هو مناسب للمطلوب حتى تحصله او غير مناسب حتى تتركه
وعلى الثاني لا يتحقق ما هو مناط الحركة من تحقق الفرد الواحد الزماني مما فيه الحركة
لان صور المعلومات تكون متخالفة الحقيقة فكيف يحصل منها فرد واحد زماني
وعدم تحقق مناط الحركة في الفكر يستلزم ان لا يكون الفكر حركة لان انتفاء
المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط عليه قوله كيف وفي الفكر آه استدلال
على اثبات كون الفكر حركة حاصله انه يجب ان يكون الفكر حركة ليتحقق معناه
الذي هو خروج الشيء عما بالقوة الى الفعل على سبيل التدريج فان فيه تكون
انتقالا من المطالب الى المبادي وبالعكس بالتدريج ولا يخفى ما فيه قال
الشارح وارد عليه بانه يخرج منه التعريف بالمفرد واعلم ان التوقف بالمعنى
المفرد اما ان يلتفت به الى المعرف بالفتح فيكون الحاصل في الذهن بالذات
ح هو المعنى المفرد دون المعرف بالفتح او بان يحصل المعنى المفرد في الذهن
باعداده يحصل المعرف بالفتح فيه وعلى التقدير الاول لا وجه لتخصيص الايراد
على التفسير المشهور للنظر لانه يرد على تفسير المص للنظر الملاحظة المعقول لتحصيل المجهول
ايضا لانه لم يلاحظ معنى المفرد على هذا التقدير ليحصل المجهول الذي هو المطلوب
بل لا التفات اليه فقط لتخصيص الايراد بالتفسير المشهور للنظر مما لا وجه.

وعلى

وعلى التقدير الثاني لا يتوجه الايراد على التفسير المشهور ايضا لانه لا يكون حصول
المعنى مفردة ح الا دفعة او لا ترتيب فيه يتحصل بالتدريج فيكون حصول المعرف
بالفتح في الذهن ايضا دفعيا فيكون اشبه بالحدس فلا اشتباه في خروجه اذ لا نظر
ولو قيل يجوز ان يكون حصول المعنى المفرد بالتدريج بان يلاحظ النفس المعاني
الكثيرة واحدا بعد واحد فلا يجد مناسبا للمعرف بالفتح الا المعنى المفرد فتقصده
وتوجه به الى المطلوب فهذه الصورة هي مادة النقض على التفسير المشهور الذي
هو عند المتأخرين يدفع بان هذه الصورة انما يرد نقضا لو ثبت وجودها فان مادة
النقض يجب اثباتها اولا ثم يثبت ان المتأخرين قالوا بنظريته وحصوله بالنظر.
وكلاهما ممنوعان فلا وجه للنقض عليهم بها قوله وهذا الايراد مما كان عرض
المحشي تبين ان الجواب الثاني واثبات غير تام بوجوه من جملتها عدم حصول
الترتيب حصص نشاط الايراد على فقط الترتيب والآن في الايراد وارد
بالنظر الى فقط الامور الواقع في تفسير النظر ايضا فان في التوقف بالمعاني
المفردة اين الامور قوله والجواب آه حاصله انه وان يصح التوقف بالمعاني
المفردة ايضا لكن لما كان عدم انضباط مثل انضباط التوقف بالمعاني المركبة
وعدم دخل الصناعة والاختيار فيه يوجب عدم الالتفات اليه وتخصيص النظر
بالنظر الى المعاني المركبة لم يلتفتوا الى التعريف بالمعاني المفردة وخصصوا
النظر بما هو معتبر فيه اي الترتيب فان فيه انضباط ودخل للصناعة والاختيار

واعلم أن هذا الجواب يشتمل على جوابين أشار المحشي إلى أولهما بقوله إنه لا ينضبط
ألفاظ التعريف بالمركب وإلى الثاني بقوله ولم يكن للصناعة والاختيار فيه مدخل
وقوله فلم يلتفتوا إليه فخصوا النظر بما هو معتبر فيه متعلق بكلا القولين ولا يخفى
ما فيهما أما في الأول فلأنه إن أريد بالانضباط إحاطة أفراد المعرف بالتفصيل
فهو يتحقق التعريف في معنى المفرد أيضا فإنه يكون بالفصل وحده وبالخاصة
وحدها وكل منهما يحيط بأفراد معرفه بالتفصيل لا محالة وإن أريد به التحصيل بعد الا
بهام كما يكون في التعريف بالمعاني المركبة من الجنس والفصل مثلا فعدم الا
نضباط يقتضي عدم الالتفات إلى التعريف بالمعاني المفردة أما في الثاني فلأنه
إن أريد بعدم مداخلة الصناعة والاختيار في التعريف بالمعاني المفردة المذكورة
من جهة عدم وقوع الخطأ فيها لاستغنائه عن مداخلة الصنعة والاختيار بناء على
أن المداخلة المذكورة إنما تكون في مادة يقع الخطأ فيها دون غيرها فالتعريف
بالمعاني المركبة أيضا يكون كذلك لأن التعريف من حيث هو لا يقع فيه الخطأ
فما وجه الالتفات إلى التعريف بالمعاني المركبة دون المفردة وإن أريد به أن
التعريف بالمعاني خال عن التأمل والتفكر فلا يكون للصنعة والاختيار فيه
مدخل فممنوع لأن لحاظ المعاني المفردة والالتفات إليها حين التعريف بها
ضروري وليس مع التأمل إلا إذا كان الخلو من التأمل الآن يقال
مراد المحشي من مداخلة الصناعة والاختيار المداخلة في الهيئة إذ التفتيه

المودية

المودية إلى المطلوب وظاهر أن هذه المداخلة مفقودة في المعاني المفردة دون
المركبة فلم يلتفتوا إلى التعريف بالمعاني المفردة وخصوا النظر بما هو المعتبر فيه عندهم
فإن قلت إن في الصناعة أمران طلب المادة المناسبة للمطلوب وطريق
تأليف الهيئة المودية إلى المطلوب والأمر الثاني وإن يوجب عدم الالتفات
إلى التعريف بالمعاني التعريف بالمعاني المفردة لعدم تحقق فيه لكن تحقق الأمر
الأول فيه يوجب الالتفات إليه قطعا فما وجه لحاظهم إلى انعدام الأمر الثاني
حتى لم يلتفتوا إلى التعريف بالمعاني المفردة وعدم لحاظهم إلى الأمر الأول
حتى يلتفتوا به إليه قلت لما كان انعدام الأمر الثاني في التعريف بالمعاني
المفردة بينا وتحقق الأمر الأول غير بين لا يخطوا ذلك ومن هذا يقال وما يجب
به عن الإيراد الأصل بأن المطلوب الأتم والمقصود الأعظم بالنظر من أنظار
العلم هو العلم بالكنه إذ لا علم بالحقيقة إلا العلم بكنه الشيء وهو بهي ثم العلم بالكنه
أي بالحد التام وهو مركب فخصوا التعريف النظر بما لا بد منه في التحديد التام
وأما العلم بالوجه والعلم بوجه الشيء فهو بالحقيقة علم للوجه لا للشيء الذي هو ذو الوجه
ففيه أن هذا الجواب إنما تم لو كان العلم بالكنه عبارة عن الحد التام مع أنه ليس
كذلك فإنه عبارة عن تمثل ماهية الشيء في العقل بحيث يكون مرآة لذلك
الشيء فظاهر أن هذا كما يتحقق في الحد التام يتحقق في الحد الناقص الذي هو
الحد بالمفرد وحده أيضا ثم قوله قول المجيب وأما العلم بالوجه والعلم بوجه

الشيء آه وان كان خفا لكنه لا يمنع جواز التعريف بالمعاني المفردة كما لا يمنع جوازه
بالمعاني المركبة فتأمل قوله وهذا اي عدم الالتفات الى التعريف بالمعنى بالمفرد
من جهة عدم الانضباط وعدم مداخلة الصناعة والاختيار يعني قول الشيخ ان التعريف
بالمفرد عزيز افراح اي قليل في الاستعمال بناء على عدم الانضباط ناقص بعدم
مداخلة الصناعة والاختيار فيه قوله فالجواب الرابع قريب من الصواب لم
يقل فالجواب الرابع صواب لان تمامية هذا الجواب مبنية على التزام نوع
تكلف وهو تخصيص المعرف بالمركب وهو خلاف الظاهر فان الظاهر ان نظر
الفن يكون عاما قوله ومن تلك الوجوه اشارة الى ان في الاجوبة الثلث
وجوه اخر من الاختلال منها ما سنبينه في ذيل قول الشارح اذ يأتي التعريف
انما يكون بالمشتقات آه فانتظره ومنها ما اورده المحشي على الجواب الاول
في منهيته حيث قال فيها وايضا لو كان جزء لكان جزءا في المعرف مطلقا
اذ لا وجه للتخصيص فيكون الحد التام مشتملا عليه فان كان ذاتيا لزم اعتبار
جزء واحد مرتين وهو غير جائز وان كان عرضيا فلا يكون الحد التام حدا هذا
خلف على انه لو كان معتبرا في المعرف وكان جزءا منه لكان معتبرا في كل
معرف وجعل جزءا منه فيهما اذ الصور المطلوب بامر عرضي ثم ذاتياته باسرها
وعرف باسرها بها يلزم ان يكون العرضي جزءا للحد التام فان هذا التعريف
تعريف بالحد التام عندهم وبعد وتنبه انتهى قوله فيها لو كان جزءا اي لو كان

الوجه

الوجه الذي علم به المطلوب اولا جزءا للمعرف مطلقا آه وقس على هذا
حال ضمير كان انما وقع في هذه المنهية راجع الى الوجه المذكور قوله فيها لزم
اعتبار جزء واحد مرتين مرة لدفع لزوم طلب المجهول المطلق ومرة مع المفرد وهذا
غير جائز قيل ان القول بان اعتبار الجزء الواحد مرتين غير جائز ظاهر المنع نعم
لا يجوز التكرار في اجزاء الماهية في حد ذاتها على ما قالوا واين هذا من ذاك قوله
فيها فلا يكون الحد التام حدا لاشتماله على الوجه العرضي قوله فيها فان هذا التعريف
تعريف بالحد التام عندهم فاندفع ما قيل انا لا نسلم ان الصورة المفروضة حد تام
لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد التام والحد التام انما يتحقق اذا تصور المطلوب
بذاتي ثم حصل ما في ذاتياته وعرف بها لان كلامنا على مذهبهم فالمنطوق بان الصورة
المفروضة حد تام ومنها ما يشير اليه المحشي بقوله واستدلال آه على الجواب الثاني
حاصله ان الجواب الثاني انما يتم لو ثبت تركيب المشتق من الذات والصفة مع انه
بطل بالاستدلال الذي سيجيء بيانه لكن لما كان الاستدلال مخدوشا كما سننبه
عليه بقوله وانت تعلم لم يعد هذا الوجه من وجوه الاختلالات وان شئت الا
طلاع على الاختلالات الاخر على الاجوبة فليرجع شرح المواقف وحاشية
السيد الى الفتح على شرح الجلالي للتهذيب قوله ان الوجه الذي علم به المطلوب آه
بيان للاختلال في الجواب الاول حاصله ان الوجه الذي قلتم انه يجب ان يكون المعرف
بالفتح معلوما به اولا حين تعريفه بغير ذلك الوجه لا بد ان يكون سابقا على التعريف.

بناء على ان التعريف يطلب به تحصيل المجهول الذي هو المطلوب فلو لم يكن سابقا
عليه بل كان معه لم يكن المجهول معلوما حين التعريف بوجه ما فيكون مجهولا مطلقا فطلبه
يكون طلبا للمجهول المطلق وهو باطل ولما كان الوجه سابقا على التعريف كيف يصح ان عبارة
مع المفرد المعرف ليصح به الجواب الاول للايراد الذي محصله ان التعريف بالمفرد وان كان
في الظاهر تعريفا بالمفرد لكنه في الواقع تعريف بالمركب من المفرد والوجه الذي يجب ان
يكون المعرف بالفتح معلوما به سابقا لامتناع طلب المجهول المطلق فلم يخرج التعريف
بالمفرد ح من التفسير المشهور للنظر ولو قيل بناء على انه يجوز ان يكون وجود الشيء مقدما
على الشيء ثم يتغير معه ان الوجه الذي علم انه المطلوب باق حين التعريف فلا يلزم محذورا
اصلا لا طلب المجهول المطلق فان المطلوب قد علم قبل التعريف بهذا الوجه ولا خروج
التعريف بالمفرد عن التفسير المشهور للنظر لان هذا التعريف يكون ح مركبا من المفرد
وذلك الوجه يقال انا وان سلمنا ان الوجه الذي علم به المطلوب باق حين التعريف
لكن نعلم بالضرورة انه لا يعتبر حين التعريف والا يلزم الاستدراك في ذكره فانا اذا
علمنا الانسان بالحيوان مثلا فلو اعتبرناه مع الناطق يكون ذكره مستدركا لا محالة و
قوله ولئن سلم الخ اختلال آخر في الجواب الاول على طريق التنزل عن الاختلال الاول فحاصله
انا لا نسلم اولا ان التعريف بالمفرد مركب منه ومن الوجه الذي علم به المطلوب ولو
سلمناه فلا يندفع الخصم منه الايراد لان مبنى الايراد عدم تحقق الترتيب في التعريف
بالمفرد فاندفاعه لا يكون الا باثبات الترتيب الذي هو عندهم في التصورات

عبارة

عبارة عن لحاظ احد المعنيين اولا ولحاظ الآخر ثانيا بان لم يقيد احدهما بالآخر بحيث يكون
ثم الآخر تحصيلا له ومتحدا معه بالذات او بالعرض مع انه من البين انه لا ترتيب بهذا
المعنى بين المفرد والوجه والتركيب لا يستلزم الترتيب ويخفى ما فيه فان التركيب
مطلقا وان لم يستلزم الترتيب بالمعنى المذكور لكنه مستلزم له قطعا فانه من البين
انه يلاحظ الوجه اولا ثم المفرد بحيث يصير قيدا له فيتحقق الترتيب بلا مرية قال
قال الشارح او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات فيه ان التعريف بالفصل
قد يكون بالفصل وحده مع انه ليس تعريفا بالمشتق لان الفصل حقيقة انما هو المعبر عنه
بالمشتق وهو بسيط لما تقرر عندهم ان الفصول يكون بسائط قال الشارح وهي
اي المشتقات مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة هذا هو المشهور عند
الجمهور فان قيل ان النسبة ايضا جزء للمشتق عندهم فلم يذكر الشارح مركبة منها قلت
لما كان المقصود من المشتق عندهم الذات المغيرة بكونها محلا للوصف دون النسبة
فانها ما اعتبرت الا من حيث كونها رابطة بينهما ذكر الشارح مركبة من الذات والصفة
دون النسبة وان كانت جزءا له وبالجملة ان تخصيص ذكر جزئية الذات والصفة للمشتق
انما هو من حيث كونهما مقصوده بالذات عندهم لا يقال دفع الايراد كما يتصور على
الرأي المشهور يتصور على رأي من ذهب الى ان المشتق مركب من المشتق منه اي
الصفة والنسبة ايضا فلم لم يذكره كما ذكر الاول قلت لو كان التعريف بالمفرد
تعريفا من حيث انه مركب من الصفة والنسبة يجب ان يحمل النسبة على المعرف

بالفتح بناءً على وجوب حمل المعرف بالكسر واجزائه على المعرف بالفتح مع انه لا يصح ان
يقال ان المعرف نسبة والظاهر ان التعريف قد يكون بالفصل وهو على تقدير ان يكون
مستقلا يكون مركبا من النسبة التي هي غير مستقلة فيكون غير مستقل بناءً على المركب
من المستقل وغيره يكون غير مستقل مع ان الفصل يكون مستقلا فتامل قوله وكذا الاثر
ترتب بين المشتق لا بين الذات والصفة بيان للاختلال على الوجه الثاني للجواب
وقوله ولا بين المشتق والقرينة بيان للاختلال على الجواب الثالث ووجه عدم الترتب
بين الذات والصفة وكذا بين المشتق والقرينة ظاهر لعدم تقيد احدهما بالآخر بحيث
يكون محصلا له ومتحدا معه قوله الاول انه مركب آه وذهب اهل العربية الى ان صيغة
المشتق تدل بجوهرها ومادتها على الصفة وبهيئتها وصورتها على الذات المبهمة والنسبة
التي بينها وبين الصفة فالمشتق عندهم مركب من الذات المبهمة والصفة والنسبة
التي بينهما فمراد المحشي من الذات في قوله انه مركب من الذات الذات المبهمة
فان قلت لو كانت النسبة التي هي غير مستقلة معتبرة في المشتق وجزءا له لكان
المشتق غير مستقل كالفعل المشتمل على النسبة لان عدم استقلال الجزء يستلزم عدم
استقلال الكل فكيف يصح ان يقع محكوما عليه او المحكوم عليه لا يكون الا
ما هو مستقل مع ان المشتق ربما يقع محكوما عليه ومسندا اليه الا ترى انه يصح ان
يقال ضارب عالم قلت فرق ما بين المشتق والفعل فان النسبة المعتبرة في الاول
نسبة تقييدية ملحوظة بالتبع اذ المقصود منه الذات المقيدة بكونها محلا للوصف

من

ومن البين ان هذه الذات ملحوظة قصدا وبالذات فيكون مستقلا بملاحظة
لا ان نفسها الذات يكون محكوما عليها ومسندة اليها بخلاف الثاني فان النسبة
المعتبرة فيه نسبة تامة الى الفاعل فيكون المقصود فيه الصفة من حيث انها مسندة
الى الفاعل فيكون غير مستقل فلا يصح ان يقع محكوما عليه ومسندا اليه فتامل
قوله والثاني انه اي المشتق مركب من المشتق منه اي المشتق مركب من المشتق منه
اي المبدأ وهي الصفة والنسبة فقط فالفرق بين الفعل والمشتق بعد اتفاقهما
على ان الذات التي هما محتاجان اليها خارجة عن حقيقتهما بوجهين احدهما ما قد عرفت
من ان النسبة المعتبرة في الاول نسبة تامة والثاني نسبة تقييدية وثانيهما ان
الزمان من جهة انه ظرف للنسبة معتبرة في الاول دون الثاني فعلى هذا المذهب
يكون المشتق لجزئية النسبة التي هي غير مستقلة غير مستقل لما عرفت فلا يصح
ان يكون محكوما عليه فما تبرا اي وقوله في بعض الصور محكوما عليه فما دل الاول
به انه كان من تقدير موصوف يكون هو المحكوم عليه حقيقة ومسندا اليه فتقديره
شخص رجل مثلا في ضارب عالم قوله وذهب اليه اي الى ان المشتق مركب من المشتق
منه والنسبة السيد السند قدس سره حيث يستنبط من كلامه في حاشيته على
شرح المطالع وهو الذي اورده المحشي بقوله ان مفهوم الشيء غيره وضع الاستنباط
ظاهر موانه لا يفهم مركبة انه قابل بساطة المشتق فلا يكون عنده الا امرا بسيطا والمركب
لا يخلو اما يكون من الامور الثلاث اي الذات والصفة والنسبة او من الاخرين

لا انه لما ارادوا احتمال كونه مركبا من الذات والنسبة فقط من الافاحش والبطل
بالاستدلال عدم اعتبار الذات مطلقا سواء كان على وجه العموم او الخصوص في المشتق
استنبط منه ان الاحتمال الثاني هو الحق عنده وليس غرضه من هذا الاستدلال مجردا
بطل القول المشهور لانه يكفي له الاستدلال على عدم اعتبار الشيء الذي هو امر عام
في المشتق فانه ما اعتبر فيه على القول المشهور الا الذات المبهمة دون الخاصة فاندفع
ما في بعض الحواشي على قول المحشي هذا بانه لا يستنبط عن كتب السيد السند فان الظاهر
منه ليس الا على سبيل الايراد على الجمهور في تركيب المشتق من الامور الثلث
وليس فيه شائبة المذهب فكانه اطلع عليه عن مواضع آخر لم اظفر به انتهى
وصح قول المحشي استدل عليه اي استدل السيد السند على تركيب المشتق من الصفة
والنسبة دا الا فمن نفى عدم اعتبار الذات في المشتق ليثبت تركبه من الصفة والنسبة
هذا غاية الشق بتصحيح كلام المحشي فقول السيد السند في حاشيته على العضدي ان
لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما متصفة به انما هو على
راي غيره وحاصل الاستدلال انه لو كانت الذات معتبرة في مفهوم المشتق
فلا يخلو اما ان يعتبر على وجه العموم كمفهوم الشيء ونحوه او الخصوص وهو ما يصدق
عليه وعلى الاول يلزم دخول العرض العام اي الشيء مثلا في الفصل اذا كان
مشتقا كالناطق وهو كما ترى لان دخوله فيه يستلزم خروج الفصل عما هو فصل له
اي النوع بناء على ان خروج العرض العام عن النوع يستلزم خروج الفصل

عنه

عنه ايضا على تقدير تركبه فيه لان خروج جزء الشيء يستلزم خروج ما هو مركب منه ومن
غيره عنه مع ان الفصل يكون مقوما للنوع جزءا له وذلك ان الحمل الاستحالة او لزوم
كون العرض العام جزءا للنوع بناء على انه جزء للفصل على هذا الفرض والفصل جزء
للنوع وجزء الجزء جزء مع ان العرض العام يكون خارجا عن النوع وعلى الثاني
يلزم ان يكون ثبوت المشتق اذا كان عرضا لمعروضه واجبا وضروريا لانه على هذا
الشق يكون المعروض داخلا في المشتق او الذات الخاصة ليست الا المعروض
فيكون ثبوت المشتق لمعروضه اذن عبارة عن ثبوت المعروض لنفسه فان الضاحك
مثلا على تقدير تركبه من الذات الخاصة يكون معناه الانسان الذي له الضحك
فثبوته للانسان الذي له الضحك فثبوته للانسان الذي هو معروضه ثبوت الا
نسان للانسان وثبوت الشيء لنفسه واجب وضروري فيكون ثبوت العارض لمعروضه
ضروريا وواجبا مع ان ثبوته له من الممكنات فيلزم انقلاب الامكان الى الوجوب
في ثبوت العارض لمعروضه وهو كما ترى والقول بانه يجوز ان يعتبر في المشتق الذاتي
كالفصل الذات الخاصة وفي المشتق العرضي الذات المبهمة فلا يلزم شيء من المحذورين
قول يمجه العقل السليم والفهم المستقيم فان وضع المشتق وضع واحد نوعي فلا يمكن
فيه اختلاف ما وضعف الهيئة له بان يدل في المشتق الذاتي على الذات الخاصة
وفي العرضي على الذات المبهمة على ان نظر الواضع ليس من جهة الذاتية
والعرضية مع انه ليس المراد من الذات الخاصة التي اعتبرناها في المشتق

الذاتي الا ما صدق هو عليه ومن البين انه ليس الا الذات التي هو الكل فيكون
الكل جزء الذاتي اي الجزئية ويلزم منه استحالة اخرى وهي ان يكون الكل جزء نفسه
لان الكل اذا كان جزء الجزء كان جزء النفس لان جزء الجزء للشيء يكون جزء
له ثم لا يخفى على المتأمل انه لو لم يكن الذات المبهمة معتبرة في المشتق لما ذكرها
اهل اللغة في تفسيره مع انهم يذكرونها وما يجب ان يعتبر من ان المشتق ضمير راجع
الى موصوفه الخارج عنه لارتباطه به فذكر الشيء في تفسير المشتق بيان لذلك الموصوف
الذي يرجع اليه الضمير فيه ان الضمير يكون عين المرجع فاعتباره في المشتق ح عين
اعتبار مرجعه الذي هي الذات فيكون الذات فيكون الذات المبهمة ح معتبرة
في المشتق قوله ذهب يعلم آه اعلم انه يرد على مذهب السيد السند ايرادان اورد احدهما
المحقق الدواني في حاشيته الجديدة على شرح التجريد على الاستدلال المذكور واشار اليه
المحشي بقوله هذا حاصله انه لا يلزم على كلا شقي الاستدلال محذور اما الاول فبان
الفصل لا يكون مستقلا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم ح من دخول
العرض العام كالشيء في مفهوم المشتق دخوله في حقيقة الفصل ليلزم الاستحالة التي
نبهوا عليها ومن ثم يظهر لك جواب ما تقدم سابقا من انه يلزم على تقدير اعتبار الذات
الخاصة في الذاتي المشتق كالفصل كون الكل جزءا للجزء وكونه جزء النفس فليتك
بالتأمل واما في الثاني فبان ما ذكروه انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض
مع انه ليس كذلك اذ هو على هذا التقدير عبارة عن المعروض مع قيد الصفة

العارضة

العارضة له فيكون المشتق مقيدا والمعروض مطلقا والمقيد ليس عين المطلق
حتى يلزم منه ثبوته لنفسه الذي يوجب الانقلاب من الامكان الى الوجوب
بل غيره فيكون ثبوته له ح ممكنا فلا يكون ثبوت الضاحك للانسان الذي هو
معروضه ثبوت الانسان للانسان لان الضاحك ليس عبارة عن مجرد الانسان
بل مع قيد الضحك ومن البين ان الانسان المقيد بقيد الضحك ليس عين الانسان
حتى يكون ثبوته له واجبا بل غيره فيكون ثبوته له ح ممكنا فلا يلزم الانقلاب.
فالمستدل قد ذهل عن اعتبار القيد المعتبر في مفهوم المشتق وثانيهما هو الذي
اورده المحشي في حاشيته المنهية بقوله مع ان دخول النسبة التي هي غير مستقلة
بالمفهومية في حقيقة من غير دخول المنتسبين مما لا يعقل انتهت عبارتها
قوله فيها في حقيقة الضمير اما يرجع الى الفصل والى المشتق قوله انه الثالث
انه اي المشتق معنى بسيط عبارة عن المبدا لا تركيب فيه اصلا وهذا هو الذي
اختاره المحشي اي الشارح حيث قال في حاشيته القديمة المتعلقة على شرح
التجريد ان المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ما يعبر
عنه بسياه وسفيد ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم
الابيض مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل
فيه الثوب بخصوصه كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم
الانتفاء بالضرورة بل معنى المشتق هو المعنى الثالث وحده انتهى حاصل قوله

فان معنى الابيض آه انه لو كانت النسبة جزءاً للمشتق ليثبت في ترجمة معنى الابيض
والاسود بالفارسية مع انه لا يعبر عنهما الا بسفيد وسياه من دون ذكر النسبة
فعلم منه ان النسبة ليست داخلة في المشتق ولا يخفى ما فيه فان الكلام في سفيد
وسياه كالكلام في الابيض والاسود وحاصل قوله اذ لو دخل آه انه لو كان
الموصوف معتبراً في مفهوم المشتق فلا يخلو اما ان يكون عاما كالشيء او خاصاً اي
ما صدق هو عليه فعلى الاول يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض
لان الشيء داخل في مفهوم الابيض على هذا التقدير وعلى الثاني يكون معناه
الثوب الثوب الابيض لان ما صدق عليه الذي يعتبر في المشتق ليس في هذا
القول الا الثوب فيكون معتبراً في الابيض وكلاهما منتفيان بالضرورة وفيهما
نظر اورده صدر المحققين معاصر المحقق الدواني وهو انا لا نسلم انه على تقدير
اعتبار الموصوف العام او الخاص في المشتق يكون معنى قولنا الثوب
الابيض ما ذكرتموه بل معناه على التقدير الاول الثوب شيء له البياض وعلى
التقدير الثاني الثوب ثوب له البياض واجيب عنه بان غرض المحشي المحقق
الدواني من كلامه انه ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرار الموصوف اصلا
لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص مع انه لو كان داخلا فيه لزم التكرار
لكن في كلامه مسامحة والامر هين قوله وليس بينه اي بين المشتق وبين المشتق
منه تغاير بحسب الحقيقة والذات بل بالاعتبار اما الاول فبان المرئي فيما

اذا راى

اذا راى الشيء الابيض مثلا هو البياض فيصف بياض هو عينه فيكون ابيض
بذاته لانه عبارة عما يتصف بالبياض بالذات فيكون البياض عين الابيض
والقول بان المتصف بالبياض ليس الا المحل لان البياض عرض و
هو لا يكون قائما الا بالمحل فيكون هو متصفاً به دون البياض حتى يلزم منه
ان يكون البياض عين الابيض قول ناش من حيثية ملاحظة الامر الخارجي و
هو ان البياض عرض وقيام العرض لا يمكن الا بالمحل وليس كلامنا فيه اذ كلا
منافي الاتحاد بين البياض والابيض بحسب الحقيقة مع قطع النظر عن ملاحظة
الامر الخارجي واما الثاني فبان الشيء اذا كان مشتركاً لا يمكن ان يكون هذا اذ
ذلك فتارة يؤخذ لا بشرط شيء يكون هو موضوعاً مستحصلا اي لم يعتبر معه
الامر المحصل الذي هو الموضوع ولا عدمه وفي هذه المرتبة يكون مشتقاً وعرضياً
فيما عدا الذاتيات وتارة يؤخذ بشرط لا شيء اي بشرط ان يعتبر معه عدم الموضوع
المحصل له فهو مصرح بانه مستقل ويكون مشتقاً منه وعرضاً فيما عدا الذاتيات
فلا يكون الفرق ح بين المشتق والمشتق منه ح الا بالاعتبار فالابيض اذا اخذ
بان لم يعتبر معه الموضوع ولا عدمه يكون مشتقاً وعرضياً واذا اخذ بشرط
عدم الموضوع المحصل له يكون مبدأ ومشتقاً منه وعرضاً هذا توضيح ما اورده
المحقق في حاشيته القديمة وهذا بحث لا لان حكم المحقق بعدم الفرق بين
المشتق والمشتق منه حكم لا باعده اللغة فانه على هذا التقدير لا يكون شيء

بوضع بازائه هيئة المشتق مع انهم قائلون بالوضع النوعي لها الا ان نقول ان الهيئة
يدل على المعنى البسيط بالوضع النوعي والمادة يدل على خصوصية الصفة بالوضع
الشخصي بل لما قال البعض من ان ادرك الصورة الجسمية اولا يجب ان يفصل
او متصل فتخيل ان قابل الاتصال والانفصال هي الصورة فهو مجرد وهذا التخيل
لا يلزم ان يكون القابل في الواقع هي تلك الصورة فضلا عن اتحادهما
فكذلك ة لا يلزم بمجرد التخيل ذلك واعلم ان لا يصح حمل الابيض على الجسم يلزم
لان الجسم والبياض متغايران في الوجود والابيض هو البياض فلا يصح
حمل احد المتغايرين باي اعتبار اخذ على الاخر انتهى قوله واذا اخذ بشرط شي
فهو ثوب ابيض يعني انه اذا اخذ الابيض بشرط شي اي المحل فهو اي الابيض مع شرط
المحل ثوب ابيض لانه على هذا التقدير لا يكون بينهما فرق قط ولا يصح ان يرجع
ضمير هو في قوله فهو ثوب ابيض الى الابيض فقط حتى يكون معنى القول المذكور
انه اذا اخذ الابيض بشرط المحل فهو اي الابيض عين الثوب الابيض ويرد عليه
الاعتراض بانه على هذا يلزم اتحاد المحل والحال وهو محال لوجوه منها انهما لو كانا
متحدين فاما في الوجود بان يصير وجوداهما واحدا فهو لا يعقل لان الوجود
بمعنى مصدري تعدده وتوحده يكون تابعا لتعدد المنسوب اليه وتوحده واذا
هو متعدد فالوجود ايضا يكون كذلك او في الحقيقة بان يكون حقيقتهما واحدة
ففيه ان المحل يكون علة للحال ومن المستحيل ان يتحد حقيقة العلة والمعلول

ومنها

ومنها ان الاحوال يكون متاخرة عن محالها وتابعة لها فكيف يصح ان يكون
بينهما اتحاد لان الاتحاد ينافي التاخر والتبعية ومنها ان الجسم اذا اعتبر وابيض
محمول يزيد على طبيعة الجسم شي ام لا على الثاني لم يكن ابيض وعلى الاول لم يكن
متحدا مع البياض والا لم يتحقق الزيادة وصف ومنها لزوم اتحاد الجوهر
والعرض ومنها ان العرض ربما ينعدم ويبقى المحل فلو كان الحال عين المحل لما صح
هذا قوله واثبت خبره اي في اثبات اتحاد مفهوم المشتق والمشتق منه توافقي
حاشية الحاشية انتهى اعلم انه يرد على القول بالاتحاد بما اعترف سان
اورد المحشي احدهما بقوله هذا حاصله انه لو كان معنى المشتق كالابيض معنى بسيطا
وعبارة عن المبدا اي البياض بحيث لا يكون بينهما تغاير بالذات يصح
حمل الابيض الذي هو في مرتبة لا بشرط شي على البياض القائم بالثوب الذي
هو في مرتبة بشرط لا شي لان ما يعتبر فيه المرتبة الاولى يكون اعم مما يعتبر فيه المرتبة منه
الثانية والاعم يحمل على الاخص مع انه لا يصح حمل الابيض على البياض المذكور
بالضرورة ثم اورد المحشي لهذه الضرورة بينهما في المنهية لهذه العبارة ورد تلك
لان مصداق حمل المشتق على شي قيام مبدا الاشتقاق فيه قياما حقيقيا وهو
اذا كان مبدا الاشتقاق مغايرا لذلك الشي اذ قيامها غير حقيقي وهو اذا كان
نفسه ولا شك انه لكلا قسميه البياض القائم بالثوب تتفق فافهم انتهى قوله
فيها او قياما غير حقيقي ويسمى بالقيام المجازي قوله فيها ولا شك انه لكلا قسميه

في البياض القائم بالثوب منتفٍ اما انتفاء القيام الحقيقي فظاهر لان البياض
ليس مغايرا للبياض حتى يصح حمل الابيض على البياض واما انتفاء القيام المجازي
الذي يرجع الى عدم القيام بالغير فلان البياض في الصورة المفروضة لما كان
قائما بالغير اي الثوب كيف يصح ان يكون قيام البياض بالبياض قياما مجازيا بد
انما قيد المحشي البياض بالقائم بالثوب لان البياض لو فرض قائما بنفسه يصح
حمل الابيض عليه لتحقق احد قسمي مناط الحمل وهو القيام المجازي كما نبه عليه المحشي في
منهيته ذيل قوله البياض القائم بالثوب بقوله فيه احتراز عن البياض بنفسه انتهى
وانت خبير بما فيه فان ذكره المحشي من ان مصداق حمل المشتق على شيء قيام
مبدا الاشتقاق انما هو في حمل المشتق الذي يكون حمله عرضيا دون ما اذا كان
حمله عليه حملا بالذات وحمل المشتق على المبدا انما هو من قبيل الثاني فان حقيقة المشتق
عين حقيقة المبدا عنده فعدم تحقق القيام لا يضر في حمل الابيض على البياض
القائم بالثوب وثانيهما في حاشية الحاشية بقوله مع انه مستبعد جدا كيف و
يعبر عنه بالفارسية عن البياض بسفيدي وعن الابيض بسفيد انتهى حاصله
انه يعبر عن البياض الذي هو مشتق بسفيد وعن البياض الذي هو المبدا
بسفيدي كيف يكونان متحدين والا لما اختلف التعبير قوله ومن ابده اي ابد
حمل الابيض على البياض تقويم الحرارة آه المولى الفاضل ميرزا جان حيث
قال في حاشيته المتعلقة على الحاشية القديمة من المحقق الدواني دام ظله .

ما قالوا ان

ما قالوا ان الصورة اذا كان قائما بنفسه كان صورة او نفسا على ما مر الاشارة اليه
من كلام بهمنيار ان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا او موجودا وكذا ان
الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها وكان تترتب عليها الآثار المطلوبة
تعال لها انها حرارة وحارة على ما مر في الحاشية التي بين فيها عينية وجود
الواجب تعالى ومن المعلوم بالضرورة ان الصورة بمجرد قيام ذاته تتبدل ذاته
وجوهره فاذا كان عند القيام بالنفس كان مضيئا ومتحدا هو بحسب الذات و
المفهوم اذ لا شك انه ح لا يتصور دخول مفهوم آخر يتوهم اعتباره في ماهية الابيض
كالموصوف والنسبة اليه فعلم ان المانع من هذا الحمل ليس المغايرة بحسب
الذات بل بما يتحد ان ذاتا انتهى قوله فقد اشتبه عليه آه لان المتحد مع الحرارة
والضوء هو الحار والمضيء لا مفهومهما والمقصود هو الثاني دون الاول كذا في
حاشية الحاشية هذا دفع لكلام المؤيد حاصله ان غرض المحقق الدواني من الاتحاد
بين المشتق والمشتق منه الاتحاد بحسب المفهوم وهو لا يثبت من الامثلة المذكورة
لانها انما تدل على اتحادهما بحسب المصداق فان الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها
يصدق عليها الحرارة حملا اوليا والحارة حملا متعارفا لتحقق احد قسمي مناط
الحمل وهو القيام المجازي لان الحرارة اذن تكون فردا للحارة فلا بد ان يصدق
عليها فالحرارة ح يكون مصداقا لكل من الحرارة والحارة فيكون الاتحاد بينهما
بحسب المصداق لا بحسب المفهوم لانها لا تثبت عينيتها لها لان للحارة فردا آخر القائم

ايضًا وهو الذي يكون قيام الحرارة به قيامًا حقيقيًا وقس على هذا حال الضوء والمضيء
فاشتبه على المؤيد الاتحاد بحسب المفهوم الذي هو غرض المحقق بالاتحاد بحسب المصداق
حيث لم يفرق بينهما ولا يذهب عليك ان حمل الحار على الحرارة عند المحقق
ليس حملًا بالعرض حتى يصح به حكم المحشي بالاشتباه لانه قائل بعينية حقيقتيهما
فيكون حملها عليها بالذات فلا يكون حمل الحار على الحرارة ح الا من جهة كونهما
متحدة في المفهوم وهذا هو المطلوب ويمكن دفع التأييد بما اورده عمي قدوة
المحققين قدس سره في حاشيته من ان الحرارة اذا كانت قائمة بالنفس فانما
يكون حارة بمعنى نوقه ومبدأ الاحراق دون الحرارة فلا يتحد المشتق مع المبدأ
وكذلك الضوء اذا كان قائمًا بنفسه كان مضيئًا بالاشتباه ولكن مبدأه الاضاءة
وهو امر زائد على الضوء فلا يتحد المبدأ والمشتق فيه ايضًا قوله والحق آه حاصله ان
المشتق عبارة عن شيء ينتزعه العقل انتزاعًا واقعيًا لا كانتزاع انياب الا
غوال عن الموصوف بالنظر الى الوصف القائم به سواء كان القيام قيامًا حقيقيًا
وهو اذا كان الوصف غير الموصوف غيرية بالذات كالسواد القائم بالجسم
او بالاعتبار كحقيقة الوجود القائمة به او قيامًا غير حقيقي كالضوء لكان حاصلا
بلا محل فانه ليس قائمًا بالغير لا ذاتا ولا اعتبارا كذا في حاشية الحاشية فيكون
كل من الموصوف والصفة والنسبة خارجًا عن المشتق لا عينه ولا جزءه
بل غيره غيرية بالذات فيكون المشتق ح معنى بسيطًا يحصل منهما بعد الانتزاع

فالفرق

فالفرق بين راي الشارح والمحقق القائلين ببساطة المشتق ان بناء على
راي الشارح من جهة انه عبارة عن المبدأ فقط وعلى راي المحشي من جهة انه
عبارة عما يحصل بعد الانتزاع عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالمشتق
يكون عين المبدأ عند المحقق عينية بالذات وغيره غيرية بالذات عند المحشي
وبهذا اشكل المحشي ذيل هذا القول في منهيه اشارة الى انهما مختلفان بالذات كما يشهد
به الوجدان فكيف بينهما الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فتدبر انتهى قوله
فيهما اشارة الى انهما ضمير التثنية يعود الى المشتق والمشتق منه وكذا ضمير
قوله بينهما ثم لا يخفى على المتأمل المنصف ان حكم المحشي بان معنى المشتق معنى بسيط
حكم بلا برهان لم لا يجوز ان يكون المشتق عبارة عن مجموع الذات والصفة والنسبة
كما هو عند القوم بل هذا هو الظاهر عند اهل المحاورات قوله فالموصوف آه في
المنهيه فيه تغلب فان الموصوف من حيث هو منتزع عنه والوصف من حيث
هو والنسبة من حيث هي نسبة منشأ للانتزاعه انتهى هذا اذا جعل منشأ
الانتزاع عبارة عما يكون موجبا لانتزاع شيء عن شيء اخر واما اذا اريد بها
ما يكون دخل في الانتزاع فيصدق على الموصوف ايضا لان له ايضا دخلا في
انتزاع المشتق ولا يصح ان يراد به ما يكون به مطابقا للحكم لانه بهذا المعنى
لا يصدق الا على الموصوف المخلوط بالوصف لا على الوصف والنسبة
مع ان كلام المحشي ناطق على انهما منشأين للانتزاع قوله وهو اي المشتق

يصدق على الموصوف وانما هذا ظاهر قوله وربما يصدق على الوصف والنسبة فيما
اذا كان الوصف من الكليات المتكررة بالنوع وقد مثله في المنهية بقوله
كالموجود فانه يصدق على الوجود والنسبة انتهى حيث يقال الوجود موجود والنسبة
الوجود الى الموصوف موجودة وقس على هذا حال سائر الكليات المتكررة
بالنوع قال الشارح لا يتم بعضه وهي الاجوبة الثلث الاول وبعضه وهو الجواب
الرابع يفضي الى نوع تكليف وقد عرفته مشروحا فتذكره قوله ولانه ليس للنفس
آه وجه آخر للعدول عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره المص حاصله انه
كما لم يكن للنفس حال النظر والفكر فعل وتاثير في شيء من الاشياء سواء كان
مبدأ او مطلوبا فان حصول كل منهما من المبدأ الفياض عند الحكماء اذ النظر
انما هو من المعدات فيعد النفس اعدادا تاما لقبول فيضان المبادي عن
المبدأ الفياض فاذا تم الاستعداد فاض عليها عنه وعند الاشاعرة والا
مام الرازي فيضان المطلوب عقيب النظر يكون بلا علاقة بينهما لكن عند الاشاعرة
بطريق جري العادة بان جرى عادة الله تعالى بايجاده علم المطلوب عقيبه
وللامام بطريق الوجوب عدل المص عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره
لان لفظ الترتيب يوهم بكون النفس مؤثرة وفاعلة لتلك الامور لانه
فعل المرتب اي النفس واثره وان كان المراد منه الملاحظة المخصوصة
والا يوهم فيها ذلك وانما جعلنا مناط تقرير كلام المحشي المذاهب الثلث

المذكورة

المذكورة دون مذهب المعتزلة من ان حصول المطلوب من النظر بالتولد وهو عبارة
عن ايجاد العبد فعلا بلا توسط فعل آخر صادر منه كتحريك المفتاح فانه لا يكون
الا بتحريك اليد مثلا فعندهم يفعل الناظر اولا النظر ثم بتوسطه يفعل علم المطلوب
المنظور فيه اذ على هذا المذهب يكون للنفس تاثير وفعل حين النظر البتة
وانت تعلم انه ان اريد بالفعل والتاثير ايجاد الصورة فلا نسلم ان لفظ
الترتيب يوهم ذلك وان اريد به مطلق التاثير والفعل فلا نسلم انتفاءه
للنفس فان لها حال النظر والفكر موجبات نحو تحصيله بعد شوق و
تعب ولا ريب في انها افعال على انا لا نسلم ان النفس لا دخل لها في حصول
شيء من الاشياء لانه من البين ان المراد بالترتيب ههنا حاصل من
تقديم البعض على البعض في الملاحظة ولا شبهة في ان التقديم والملاحظة
فعل النفس قطعا وايضا ان التعريف بالترتيب لا يوهم كون النفس فاعلة
ومؤثرة بتحصيل المطلوب لانه ما قيد الترتيب بتحصيل المجهول الذي هو من صنع
النفس كما فعله المص بل بالتادي اليه ومن ثمة يظهر ان تعريف المص للنظر
بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ايضا لا يخلو عن الخلل فانه يوهم ان للنفس حال
النظر تاثيرا وفعلا في تحصيل المجهول الذي هو مطلوب قوله التعريف المشهور
لكون المعلوم ماخوذا فيه آه حاصله ان المراد من المعلوم الماخوذ في التعريف

المشهور النظر اذ كان بمعنى اعم حيث يشمل اليقينيات والظنيات والمجهولات
بالجهل المركب والتقليديات لكنه لما يوهم تخصيصه بالمعلوم المقابل للمظنون
والمجهول بالجهل المركب وعبر بما اعني النظر الذي هو عبارة عما تحقق فيه التصديق
الجازم المطابق للواقع الثابت لانه لا يتبادر منه في العرف الا ذا دون
عبر بما مع ان النظر كما يكون في اليقيني كذلك يكون في المظنون والمجهول بالجهل
المركب وعبر بما بخلاف المعقول المفسر بما يحصل في العقل بانه لا يتبادر منه
التخصص باليقيني بل يشمل الجميع عدل المص عن التعريف المشهور الى ما اختاره
ففي قول الشارح معلوما كان او مظنونا او مجهولا بالجهل المركب اشارة الى
وجه آخر للعدول قال الشارح كما ينبه عليه السياق اي الكلام الجائي من
السوق فاصله سواق ابدلت الواو المتحركة لوقوعها بعد المكسورة بالياء
الجائي المتاتي قوله فان الخطاء هو عدم موافقة الغرض الذي هو عبارة
عن مصلحة مترتبة على الفعل من حيث كونها مقصودة منه وتوجها اليه فيكون
قول المص وقد يقع فيه الخطاء والا على ان الملاحظة يرعيت فيها المصلحة
الكذائية والترتب لا يكون الا بالقصد فيكون المراد من الملاحظة ح
هو التوجه نحو المعلوم قصدا فاندفع ما قيل على قول الشارح ان المراد
بالملاحظة هو ان هذه الارادة انما يستفاد من التقييد بالغاية

لا عن

لا عن غيره مع ان عبارة الشرح تدل على خلاف ذلك واعلم ان الخطاء قد
يفسر بعدم مطابقة الحكم للواقع فيقتصر على هذا صفة للحكم كما انه على الاول
صفة للفعل لكن لما كان الظاهر هو الاول اختاره المحشي قوله فان الغاية لا يكون
الا بما هو حاصل بالاختيار والقصد لانها عبارة عما لاجله المعلول فلا يكون
الا بالقصد المفيد من البين ان الاختيار والقصد معتبر في الافادة لانه
لا يقال للمضطر في افعاله انه مفيد لها فلا يكون الغاية ح الا بما هو حاصل بالا
ختيار والقصد قال الشارح فلا يتصف بتعقل المبادي المرتبة دفعة اي في
ان واحد بالحدس ظاهر كلام الشارح يدل على تخصيص الانتقاض على تعريف
المص للنظر لكنه ليس مخصوصا به لانه يرد على التعريف المشهور للنظر ايضا
وبالجملة انه يصدق تعريف النظر على الحدس فلم يكن تعريف النظر مانعا
اعلم انه لما يرد على كلام الشارح ايرادان احدهما على قوله بتعقل المبادي بتقرير
انه لا يمكن تعقل المبادي حتى يتوجه به النقض لانه من الممتنعات تعقل
النفس للامور الكثيرة في زمان واحد فضلا عن ان يكون في ان واحد دفعه
المحشي بقوله المراد بتعقلها آه حاصله ان امتناع تعقل النفس للامور الكثيرة
في زمان واحد وان واحد انما هو لو لاحظت من حيثية الكثرة والتفصيل
لا من حيثية الوحدة والاجمال ومراد الشارح من تعقل المبادي تعقلها
على النحو الثاني لا على النحو الاول فلا يلزم محذور واما ثانيهما فلا يذهب عليك

آن اوعاء امتناع توجه النفس الى الاشياء الكثيرة في زمان واحد وان واحد
او عاء بحث بلا برهان عليه وبانيهما على قوله المرتبة دفعة حاصله انه لا يمكن تعقل ترتب
المبادي دفعة وحصولها في ان واحد لان الترتب عبارة عن هيئة تحصل من
تقدم البعض على البعض والتقدم يقتضي الامتداد في الآن حتى يحصل به التقدم
الذي يحصل به الترتيب فاين يرد النقض ح اذ مناط على الترتيب الذي هو
منتف وانتفاء المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط عليه دفعة بقوله وبالترتيب
اي المراد بالترتيب تقدم آه تقريره انا لا نسلم ان تقدم البعض على اي نحو كان
يقتضي الامتداد فان التقدم على نحوين تقدم بالزمان وتقدم لا يحسب الزمان
سواء كان بحسب الذات او الوضع او الرتبة والاول يستلزم الامتداد ومنافي
حصوله في ان واحد دون الثاني وهو المراد ههنا فلا ينافي حصول المرتب بهذا
الترتيب في ان واحد قال الشارح لانه ليس آه متعلق بقوله فلا ينتقض
حاصله على تقدير الانتقاض على تعريف المص للنظر ان ليس المراد من ملاحظة
المعقول التي وقعت في تعريف النظر التوجه والالتفات الى المعلوم
على اي نحو كان سواء كان بالقصد او لا بل على نحو القصد فلا انتقاض بتعقل
المبادي المرتبة دفعة بالحدس لان تعقل المبادي المرتبة دفعة والتوجه
اليها في الحدس لا يكون بقصد النفس بل بغير اختيارها وقس على هذا
تقرير دفع الانتقاض الوارد على التعريف المشهور للنظر وعلل المحشي والامتداد

لاشتفار

لاشتفار وقصد النفس تعقل المبادي المرتبة في الحدس بوجهين وبينهما في حاشية
بقوله او لو كان بالحدس آه حاصله ان قصد النفس والتفاتها الى المبادي المرتبة
التي هي معتبرة في النظر انما هو لان يحصل الترتيب فيها الا في الفكر الا في الحدس لان
الحدس عبارة عن سنوح المبادي المرتبة لها دفعة من غير اختيار النفس في
ترتيبها فيكون القصد ح جزءا اخيرا للعلة التامة للفكر لا يتخلف الفكر عنه
فكلما وجد القصد وجد الفكر قبل كون القصد جزءا اخيرا للعلة التامة لم يصح من
الا ان الاستقرار يدل على ذلك وثانيهما في حاشيته بقوله ولا يخفى ان
حدوث القصد الى فلو وقع بعده الحدس لا الفكر يلزم تتالي الآنين
زمنهي قوله فيما يلزم تتالي الآنين لان الحدس آني فوقوعه بعد القصد الذي
هو آني يلزم تتالي الآنين بلا مرتبة وهذا ابناء على ما ذهب اليه المحقق الطوسي
من ان الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين الدفعيين لا على ما هو المشهور
من انه عبارة عن الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة لانه قد يجامع
الحركة الاولى فلا يكون حدوثه ح الا بعد زمان الحركة الاولى التي حدثت
بعد ان القصد فلا يلزم تتالي الآنين وانت خبير بما فيه من الاختلال فانا نسلم
ان القصد فلا يلزم الى حدوث المبادي المرتبة يكون في ان يتغاير ان القصد
لم لا يجوز ان يكون في ان القصد ولو سلمناه فنقول انه يجوز ان يكون
حدوثها في ان اخر بعد ان القصد يفصل بينهما زمان وعلى كلا التقديرين

لا يلزم ثاني الاثنين وظهر لك من هذا دفع ما قد يورد على تجويز المحشي سابقا
يكون الاشتغال الاول دفعيا والثاني تدريجيا من ان القصد الذي هو الثاني يتحقق
ة مع الاشتغال الاول التام الى فيلزم ثاني الاثنين فعليك بالتامل الصادق قال
الشارح اما عقيب شوق وتعب او بدونهما هذا بيان تقسيم الحدس قال المص
قانون وهو لفظ يوناني وسرياني انه اسم المسطر في لغتهم وفي الاصطلاح
مرادف للقاعدة فتفسيره بها تفسير بالمرادف وقوله كلية اي قضية
يستنبط منها احكام الجزئيات صفة كاشفة للقاعدة لانها عبارة عنه اعلم
انه لما يرد ايراد ان احدهما انه ليس الاحكام آه متغايرة لجزئيات القاعدة
بل هي عينها فيلزم اضافة الشيء الى نفسه في قوله احكام الجزئيات وثانيهما
انه يدخل في احكام الجزئيات القضايا الشرطية الكلية مع انها لا يبحث
عنها في الفن اشار المحشي الى دفعهما بتقدير لفظ موضوعها بعد لفظ جزئيات
وتقرير الدفع غني عن البيان وما قال السيد ابو الفتح من انه على هذا التقدير
وان يخرج الشرطية الكلية من القانون لكن لا يخرج منه السالبة الحملية الكلية
مع انه لا يبحث عنها في الفن لما تقرر ان قوانين الفن يكون حمليات موجبة
كلية فلا بد من تقييد القانون في تعريف المنطق بالموجبة لاخراج السالبة
الكلية انتهى مدفوع بما في شرحه بقوله هذه الاحكام جزئيات لحكم القانون والمراد
بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط اخذ ثبات جزئيات محمول القانون

لجزئيات

جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالقياس او الدليل فالقانون لا يكون
الا قضية حملية موجبة كلية انتهى ثم مال ذلك القائل ذلك لاخراج السالبة الحملية
ان يريد بالجزئيات جزئيات لها زيادة ملابسة بتلك القضية بان يتوقف
صدقها على وجودها وهي جزئيات موضوع الموجبة ضرورة ان صدق السالبة
لا يتوقف على وجود موضوعها وصدق الشرطية لا يتوقف على وجود موضوع
طرفيها فعلى هذا يخرج السالبة الكلية من تعريف القانون كالشرطية من
غير حاجة الى تقدير الموضوع انتهى ولو حمل الجزئيات على الفروع اي القضايا
المستخرجة من القانون بضمه الى صغرى سهلة الحصول فقيل ان الحكم
جزء الفرع يندفع الايراد بلزوم اضافة الشيء الى نفسه لكنه تكلف ويمكن
دفع هذا الايراد بان اضافة الاحكام الى الجزئيات اضافة الموصوف
الى الصفة بادنى ملابسة فالمعنى الاحكام الجزئية فاين الاضافة اضافة
الشيء الى نفسه قوله استنباطا بالبديهة وهو فيما اذا كان المطلوب
بديهيا حقيقيا قوله او بالاكتساب وهو فيما اذا كان المطلوب كسبيا قوله بصغرى
سهلة الحصول بان يحمل الوصف العنواني لموضوع القاعدة على الموضوع
المطلوب قوله ولا احتياج الى الاستنباط انما هو في النظريات التي
يقع الخطاء في اكتسابها دون النظريات التي لا يقع فيها او الحاجة
اليه انما هو لدفع الخطاء فلا يكون الا فيما وقع الخطاء فيه دون غيرها قوله

فاذا قيست النظريات الى القواعد المنطقية ينقسم النظريات الى ثلثة اقسام
منها التي تكتسب بالقواعد المنطقية البديهية ومنها التي تكتسب بالقواعد المنطقية
النظرية التي لا يقع فيها الخطاء ومنها التي تكتسب بالقواعد المنطقية النظرية
التي يقع فيها الخطاء بالاكتساب قال الشارح وهذا التقرير وان اه اعلم
انهم استدلوا على الحاجة الى المنطق بان وقوع الخطاء في النظر يستلزم الا
حتياج الى قانون عاصم عنه وهو المنطق ولما ورد عليه المنع بانا لا نسلم ان
وقوع الخطاء في النظر يستلزم الحاجة الى المنطق لم لا يجوز ان يكون الفطرة
الانسانية كافية لدفع الخطاء عنه اجابوا عنه باثبات عدم كفاية الفطرة
لدفع الخطاء وتميز الفاسد عن الصحيح واجاب الشارح عنه بان وقوع الخطاء في
النظر بالفعل كما نشاهده يشهد من غير ريب بوجوب الاحتياج الى ما يتميز به عنه وهو القانون
العاصم وهو المنطق فلا حاجة فيه الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية في
التمييز بين الخطاء والصواب فهذا القول طعن على القوم حيث اجابوا عن
الايراد باثبات عدم كفاية الفطرة قال السيد ابو الفتح انه ان اراد
الشارح بقوله لا حاجة فيه الى اثبات عدم كفاية الفطرة اي لا حاجة
الى دليل آخر لاثباته فمسلم لكنه مما لا يذهب اليه الوهم وان اراد به انه
لا حاجة الى اثبات عدمها اصلا فممنوع لجواز ان يكون تفرع الاحتياج
الى المنطق على وقوع المطلق على وقوع الخطاء في الفكر نظرا محتاجا الى

اثبات

اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية قوله علاوة هذه العلاوة ليست علاوة
لاثبات عدم الحاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية لان ما ذكره
يتوهم لتدل على ان الفطرة غير كافية لا على انه لا حاجة الى اثبات عدم كفايتها بل
علاوة لدفع السؤال بكفاية الفطرة الانسانية فاجاب الشارح عن الايرا
د لا بما حاصله ان وقوع الخطاء في النظر بالفعل يحوج الى القانون العاصم
فلا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية وهذا بناء على المشهور
من انه لو كفت الفطرة الانسانية لم يقع الخطاء وقوعا شايعا ثم لما كان
يرد عليه ان وقوع الخطاء انما يستلزم عدم كفاية الفطرة المخصوصة وهي
فطرة المخاطبين دون الفطرة من حيث هي ولا يثبت الاحتياج الى المنطق
الا على تقدير عدم كفاية هذه الفطرة فالى اثباته حاجة في اثبات المط
فلم لم يبينه دفعه المحشي بانه لا حاجة لاثبات عدم كفاية مطلق الفطرة الانسانية
من حيث هي للتمييز بين الخطاء والصواب لانه لما ثبت عدم كفاية الفطرة
المخصوصة التي هي فطرة المخاطبين ثبت عدم كفاية مطلق الفطرة ايضا اذ هو
يستلزمه وبين وجه الاستلزام في المنتهية بقوله وذلك لانه لو لم يستلزم يلزم
اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة لانه ح يكون الكفاية ثابتة
للفطرة من حيث هي فيكون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة
يلزم الفرد وتمكين وضع قاعدة كلية وهي ان كل ما هو لازم للطبيعة لازم

للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكلما هو للفرد من السلوب البسيط المحصة فهو للطبيعة
لانه لو لم يكن السلب المحض للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد
فان ما هو ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب و
المسلوب انتهى قوله فيها فيكون اي الكفائية ثابتة للفطرة المخصوصة التي
هو فرد للفطرة من حيث هي بناء على ان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد مع انها
كانت غير كافية فيلزم ح اجتماع الكفائية وعدمها في الفطرة المخصوصة
وهل هذا الا اجتماع المتناقضين قوله فيها كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد اه فيه
نظر لان الكلية لازمة للطبيعة مع انها ليست ثابتة للفرد فضلا عن كونها
لازمة له لان المراد بلوازم الطبيعة ما يكون لازما لها من حيث هي والكلية ليست
بهذه المثابة فان الطبيعة من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية بل لانه
يجوز ان يكون خصوصية الفرد مانعة عن ثبوت ما هو لازم للطبيعة من حيث
هي كصلاحية الوقوع موضوع المهملة الفردية فانها لازمة للطبيعة من حيث
هي مع انها غير لازمة للفرد قوله فيها وكل ما هو للفرد اه لك ان تستنبط من
هذه القاعدة وجها آخر لاستلزام عدم كفاية الفطرة المخصوصة عدم
كفاية الفطرة من حيث هي بانه لو لم يكن كذلك بل يكون الفطرة المخصوصة
وهي فطرة الخاطئين غير كافية لدفع الخطاء الواقع في النظر والفطرة هي
كافية له يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة من حيث هي فان عدم

الكفاية

الكفاية وعدمها في الفطرة من حيث هي فان عدم الكفاية لما كان لازما للفطرة
المخصوصة التي هو فرد للطبيعة الانسانية من حيث هي يكون لازما لها ايض
بناء على هذه القاعدة مع ان الفطرة من حيث هي قد فرضت انها كافية
له فيلزم اجتماع الكفاية وعدمها فيها وهل هذا الا اجتماع النقيضين المستحيل
ثم لا يخفى عليك انه يرد على هذه القاعدة مع قطع النظر عما يرد على دليلها
الذي اورده المحشي بقوله لانه لو لم يكن السلب اه من انه ربما يكون السلب
لازما للفرد من جهة الفردية والخصوصية فكيف يكون لازما للطبيعة من
حيث هي ان موضوع المهملة الفردية مسلوبة عن الفرد مع انها غير مسلوبة
عن الطبيعة من حيث هي والنقض ان الكلية مسلوبة عن الفرد سلبا بسيطا
مع انها ليست مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي ويمكن الجواب عنه بان الكلية
مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي ايض فانها ليست بكلية ولا جزئية وقيل
في الجواب عنه بان المراد بالسلب البسيط ما لم يكن الخارج ورد بان ذلك نفي
انه كما ان الكلية ليست بضرورية الايجاب للفرد كذلك ليست بضرورية
للطبيعة الا ان الفرد ممتنع الاتصاف بها والطبيعة ممكنة الاتصاف
بها وغير ضرورية بها فان الطبيعة في ضمن الافراد باقية والكلية ليست
بباقية لان ما هو شرط تحقق الكلية لم يوجد على ان تخصيص هذه القاعدة
بالسلوب المحصة مما لا وجه له فانها تجري في الثبوتيات ايض قوله فان قلت

ايراد على القول بعدم كفاية الفطرة الانسانية من حيث هي لدفع الخطاء
الواقع في النظر وكفاية المنطق له حاصله انه كما ان المنطق عاصم عن الخطاء
الواقع في النظر الدافع له بشرط اعتبار قوانينه وعدم اهماله ورفع العوائق كذلك الفطرة
الانسانية ايضا عاصمة عن الخطاء المذكور بشرط عدم اهمالها ورفع عوائقها فلا وجه
لحكمهم بالفرق بين المنطق والفطرة الانسانية بكون الاول عاصما عن الخطاء دون
الثانية قوله قلت لو سلم ذلك فالفرق الخ يشتمل على الجوابين للايراد الاول على
طريق المنع وهو الذي اشار اليه بقوله لو سلم والثاني على سبيل التنزل عنه
وهو الذي صرح به بقوله فالفرق الخ فحاصل الاول منع قول المورد بان الفطرة
الانسانية تكون عاصمة للخطاء في النظر بشرط عدم اهمالها ورفع عوائقها فانه
لو كانت كذلك لما وقع الاختلاف في افكار الحكماء الصادقين فطرتهم الى تحصيل الحق
وحاصل الثاني انا وان فرضنا ان المنطق والفطرة الانسانية متساويان في
العصمة عن الخطاء بشرط عدم الاهمال ورفع العوائق لكن لكيلا يتحقق هذا الشرط
في المنطق دون الفطرة فانها لما كانت منغمسة في ادارة الحواس لا تتميز
الصوادق عن الكواذب ويتحقق ذلك في المنطق كما يشهد به الفطرة
السليمة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء دون الفطرة وانت خبير
بما فيه فان للقائل ان يقول بانا لا نسلم ان الفطرة السليمة شاهدة على
ما ذكرتم بل على خلافه فان مراعاة المنطق لا يمكن الا لمن جردت فطرته
عن شوائب الهوى حتى لا يلتبس عليه الكاذب بالصادق واما الفطرة
فيمكن فيها هذا الشرط عند تجريد النفس عن الهوى ولا يحتاج الى المنطق فان
قلت ان الفطرة تكون عاصمة والمنطق بعد تجريدها لو كان لها دخل فدخل
ضعيف كذا افاده بعض الاعاظم والقول بان المراد بالخطاء الخطاء في الصورة مولوي عبد العلي
ولا ريب في انه لا يزيل هذا الخطاء الا القوانين المنطقية دون الفطرة الانسانية
قول بلا بينة فلا ينبغي ان يصغى اليه قال الشارح حبا الحسنات بالجادات
المهملتين المفتوحتين والباء الموحدة القدر والعدد وربما يكسر السين
المهملة في ضرورة الشعر وما مصدرية او موصوفة قال الشارح يدل عليه لفظ
قد التحقيقية حمل قدره على التحقيق التجرد عن التعليل انما هو معونة المقام قوله
لان الاحتياج الى هذا الحديث اي حديث نظرية المنطق وبديهيته انما هو في
جواب المعارضة المشهورة على بيان الحاجة كما يدل عليه كلام العلامة الرازي
في شرحه للمطالع حيث قرر المعارضة اولا على الدليل الذي اورده على بيان
الحاجة ثم ان وقوع الخطاء في الانظار يوجب الافتقار الى قانون عاصم
عنه وهو المنطق باتم ما ذكرتم من الدليل وان دل على بيان الحاجة الى المنطق
لكن عندنا ما ينافيه وهو ان المنطق ليس ضروريا والا لما وقع الغلط
في الافكار لان المبادي الاول ضرورية فلو كان العلم بجميع طرق انتقال
ضرورة لم يمكن وقوع الغلط اصلا فهو نظري فلو افتقر اليه لاحتاج في كسابه

الى قانون آخر فان اخذ في سلسلة الاكتساب بالمفتقر الى ما افتقر اليه لزم الدور و
الا لزم التسلسل ثم اجاب عنهما بانا لا نسلم ان المنطق لو كان نظريا ببعض فيه
الغلط لزم التسلسل وانما يلزم لو كان نظريا بجميع اجزائه وهو ممنوع بل بعضه ضروري
وبعضه نظري يستفاد من الضروري بطريق ضروري كما يكتسب غير البين من
الاشكال من البين منها وهو الشكل الاول بطريق بين كالخلف والافتراض
والعكس قوله لا في نفس بيان الحاجة الى المنطق الذي هو المقصود اذ بينها
ليس الا وقوع الخطاء في الانظار ولا دخل فيه لحديث نظرية المنطق وبديهيته
فذكره ذكر ما يستغني عنه انت خبير بما فيه فان للقائل ان يقول ان وقوع
الخطاء في الانظار لا يوجب الاحتياج الى المنطق الا على تقدير عدم ورود المعارضة
اذ على تقدير ورودها يبطل المنطق فضلا عن الاحتياج اليه فلابد للمصنف من بيان
الحديث المذكور لدفع المعارضة المذكورة حتى يثبت من وقوع الخطاء في الافكار
المطلوب وهي الحاجة الى المنطق قوله اعلم اشارة الى دفع المعارضة ببيانه على وجه
التفصيل ان القوانين المنطقية على ثلاثة اقسام منها ضروري لا يكون حاصلا بالنظر
كالحكم باحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ومنها نظري يكون حاصلا بالنظر
الذي لا يقع فيه الخطاء اصلا كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية بالعكس المستوي
الى موجبة جزئية فانه يصدق على جميع المواد سواء كانت حملية او شرطية
فان الايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول او المقدم والتالي فيكون الافراد

او التفا

وانتفاد بر التي يجتمع فيها الموضوع والمحمول او المقدم والتالي مشتركة بينهما
فيصدق الموضوع على فرد المحمول في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية الحملية وكذا
يصدق المقدم على تقدير التالي في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية الشرطية
ومنها نظري يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانهم اختلفوا فيه
فقال بعضهم انها تنعكس الى موجبة ضرورية وقال بعضهم الى مطلقة عامة
وقال بعضهم الى ممكنة عامة واورد كل منهم دليلا على دعواه وعصمة المنطق انما
هو بالنظر الى القسمين الاولين دون الثالث فانه اذا كان نفسه مشوبا
بالخطاء كيف يكون عاصما للخطاء الواقع في غيره اذا عرفت هذا فاعلم
ان الاحتياج الى المنطق لما كان بالنظر الى العصمة وهي لا تتحقق الا في
القسمين الاولين فلا يكون الاحتياج اليه الا بالنظر الى القسمين الا
ولين منه ولا احتياج فيهما الى الاستناد حتى يلزم منه الدور او التسلسل
وتتم به المعارضة فهذا الجواب الجواب الذي ذكره شارح المطالع وان
تبتني كافيا ان بعض القواعد المنطقية ضروري وبعضها نظري لكن بينهما فرق
من جهة ان المنطق على هذا الجواب يكون عبارة عن مجموع الاقسام الثلث
المذكورة والاحتياج اليه للعصمة انما هو بالنظر الى اكثر الاجزاء اي القسمين
الاولين فقط دون الثالث وعلى تقرير شارح المطالع يكون عبارة
عن القسمين الاولين فقط ثم يرد على كلا الجوابين ان القسم الثالث

لما لم يكن له دخل في العصمة التي غاية المنطق يجب ان لا يذكر فيه واجب
عنه بان ذكر هذا القسم لاستعانة كل ذي مذهب على رأيه في فكره لانه عاصم في
اعتقاده بحسب ذلك الرأي على انه يجوز الاستعانة به تكلفا في بعض الصور
كما اذا كان مقدمة الدليل موجبة ضرورية ويكون المقصود بان يصدق
عكسها فيبين صدق القضايا الثلث في عكسها حتى يثبت على جميع
المذاهب وكذا اذا كان المقصود ابطالها بما صدقها قال الشارح فان قلت
وقوع الخطاء بالفعل آه هذا رد على ما سبق من ان وقوع الخطاء يستلزم
الاحتياج الى القانون العاصم عنه وهو المنطق على طريق المنع لسندين اولهما
انحصار الاحتياج الى الوجه التجزي وهو الذي اورده الشارح قبل التنزل
والثاني الاحتياج الى الاعم من المنطق وهو الذي اورده بعد التنزل فيصير
المنع متعينا باعتبار السندين فظاهر الاشكال بان قول المحشي انت تعلم
آه دال على ان في كلام الشارح منعان مع انه ليس فيه الا منع واحد
وهو منع الاستلزام لا منعان فحاصل المنع الاول ان وقوع الخطاء
بالفعل لما لم يكن الا في فكر جزئي كان الخطاء ايضا جزئيا وهو لا يستلزم
الا معرفة الطرق الفكرية وموادها على الوجه الجزئي لدفعه لا على الوجه الكلي
حتى يثبت به ما ادعيتموه من ان وقوع الخطاء يستلزم للحاجة الى المنطق
الذي هو عبارة عن قاعدة كلية يكون عاصمة عن الخطاء الواقع في

الفكر

الفكر اذ من البين انه ما لم يعرف الطريق الجزئية وموادها لم يحصل التميز بين الخطاء
والصواب الجزئيين وحاصل المنع الثاني ظاهر واجاب المحشي المدقق عن المنع
الاول بوجهين احدهما بقوله وانت تعلم آه حاصله ان وقوع الخطاء بالفعل
وان لم يستلزم من جهة وقوعه في فكر جزئي الاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية
وموادها على الوجه الكلي ليعصم عنه لكنه يستلزم له من جهة احتمال وقوعه في
الافكار كلها بالنظر الى ذواتها وطبائعها بناء على ان حقيقة الفكر واحدة و
وقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في فكر جزئي اخر و
هكذا ومن البين ان احتمال وقوع الخطاء في الافكار كلها يستلزم الاحتياج
الى التعلم بالطرق الفكرية وموادها على الوجه الكلي لانه لا سبيل الى دفع
هذا الخطاء بجميع افراده آه نظر هو فان وقوع الخطاء في كل فكر فكر انما يستلزم معرفة
كل طريق طريق ومواده لدفعه وهي لا توجب ان يكون على الوجه الكلي حتى
يثبت به الاحتياج الى المنطق لانها كما تحصل بالوجه الكلي تحصل بالوجه الجزئي
بان يعرف حال كل طريق طريق علىحدة علىحدة بحسب تفكر فكر على ان احتمال
وقوع الخطاء الى الافكار كلها لا يوجب الاحتياج الى المنطق على وجه اليقين
الذي هو مقصود هنا بل على وجه الاحتمال الذي هو غير مقصود الا ان يقال
ان تحصيل الاسباب لرفع احتمال الخطاء قبل وقوعه من شان العقلاء

وانتبهما بقوله ثم المنع الذي قبل التنزل على ما في كثير من النسخ الظاهر انه غير وارد

لان حاصله ان عدم ورود المنع الذي قبل التنزل ظاهر لا ستيرة فيه فانا وان

سلمنا ان وقوع الخطاء بالفعل في الفكر الجزئي يستلزم معرفة الطرق الفكرية

ومواده لدفعه لكن لا نسلم ان معرفتهما ولو لم يكن على الوجه الجزئي لم يحصل

التمايز بين الخطاء والصواب الجزئيين اذ نبين انه كما يحصل بمعرفتهما على الوجه

الجزئي لك يحصل بمعرفتهما على الوجه الكلي ايضا ولا يتوهم المنافاة بين الجوابين

بان الجواب الاول دال على ان المحتاج اليه لدفع الخطاء معرفة الطريق و

موادها على الوجه الكلي والجواب الثاني على ان المحتاج اليه هو معرفتهما على

الوجه الاعم بان يكون على الوجه الجزئي او الكلي لان الجواب الاول مبني على

تقدير فرض وقوع الخطاء في جميع الافكار والثاني على تقدير وقوعه في فكر

واحد ثم اعلم ان قوله على ما في كثير من النسخ مصرح بان المنع الذي قبل التنزل

لم يقع في بعض النسخ فلم يحتج الى ما ذكره سابقا من ان المنع الخ

متعين باعتبار السندين لدفع اشكال يرد على كلام المحشي لانه على هذه النسخة

يكون المنع واحدا والسند ايضا واحد وعن المنع الثاني بقوله والمنع

الذي بعده اي بعد التنزل انما يتجه الخ تقريره انه ليس المراد من الاحتياج

الخ معناه الحقيقي المشهور وان يمكن حصول المحتاج بدون حصول المحتاج

اليه

اليه حتى يتجه المنع على ما سبق من ان وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج الى

القانون العاصم فيفسر بالمقصود وهو كون المنطق محتاجا اليه لانه من البين ان

وقوع الخطاء في الفكر غير محوج بهذا المعنى الى القانون العاصم بل المراد منه

معناه المجازي وهي العلاقة المصححة لدخول الفاء وهو الامر المقصود ولا

نحله اذ من المعلوم انه يصح ان يقال لو رعي القانون لحصلت العصمة وان

يمكن حصولها من غيره ايضا ولا يتوهم ان جواب المحشي عن المنع الثاني عين

ما اجاب الشارح عنه حيث قال فقد ثبت الاحتياج الى توفيق في اكتساب

المطالب في الجملة الخ لان الاحتياج في الجملة كناية عن المعنى الثاني

المجازي المقصود لانا نقول سياق كلام الشارح يدل على ان الاحتياج

في الجملة الخ كناية عن انحصار الاحتياج الى المنطق سواء كان اليه او لا كما

اذا كان معرفة الطريق وموادهما اللتين يكون عاصمة عن الخطاء على الوجه الكلي

او ثانيا كما اذا كانت معرفتهما على الوجه الجزئي فانه لا بد ان ينتهي علم الجزئيات

الى الكليات بناء على ما قد ثبت عندهم من ان العلم اليقيني بالجزئيات

المتطرقة لا يحصل الا من الكليات فليس الاحتياج الخ الا على معناه الحقيقي

كما لا يخفى على من له ادنى دراية فلا يكون جواب المحشي عين جواب الشارح

اذ مراد المحشي من الاحتياج في جوابه غير ما هو عند الشارح هذا غاية

السعي لاصلاح كلام المحشي لكن يرد عليه ما مر من ان مراعاة المنطق

بل لا يمكن الا بعد تجريد الفطرة عن الهوى واذا حدث صار الكل جليا فلا احتياج

الى المنطق قوله اي وقوع الخطاء من الفضلاء آه توضيح الكلام انه لما شارح

المطالع الاستلزام الواقع في قولهم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم

بديهية جميع تلك الطرق وموادها بان البديهية لا يستلزم المعلومية لجواز ان

يكون بديهيات خفية غير معلومة وهذا هو الموجب للخطاء والغلط فالى

ح استلزام وقوع الخطاء لعدم البديهية دفعه الشارح بقوله هذا حاصله ان وقوع

الخطاء من الفضلاء الاذكياء المتصدين للاحتراز عن الخطاء الصارفين

جهدهم لدفعه يستلزم عدم بديهية جميع الطرق وموادها اذ لو كانت بديهية لكانت

معلومة لهم البتة ازالة الخفاء بعد الجهد الكامل مع انه ليس كذلك والكلام في هذا

الخطاء لا في مطلق الخطاء فلا يرد ان كثيرا من الناس يعبادونه لم يعلموا

البديهيات ولم يمكنهم ازالة الخفاء ولو بعد الجهد البليغ والمراد بوقوع الخطاء

منهم كثرته وشيوعه فلا يرد انه يجوز ان يكون لهم الطرق معلومة لكن بسبب

ذهولهم عنها قد اخطاؤا فيها لان وقوع الخطاء سابقا منهم ينافي احتمال

الذهول اذ لولا ذلك يكون الذهول الخطأ سابقا كثيرا مع انهم لكمال حفظهم

لا يمكنهم الذهول لكن قوله نقل عنه اي عن الشارح في وجه النظر والجواب بالنقل

وهو الا نسلم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بديهية الجميع ولئن سلمنا فلا نسلم

ان العلم النفسي بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون

العلم

العلم بالجزئيات نفسيا مع عدم الاستنباط من الكليات والجواب لانك ان

العلم من قبل الكليات يصون عن الخطاء في الفكر فقد ثبت الاحتياج في اكتساب

المطالب الى القانون لا صونه الذهن عن الذهن في الفكر وهذا القدر كاف

في الاحتياج زنيهي وكان الشارح المذكور ان سافلين لما سبق من تقرير قول

المحشي وقوع الخطاء اما الاول فقد سر تقريره فتذكره واما الثاني فبان كثرة

وقوع الخطاء وشيوعه من الفضلاء المتصدين للاحتراز عنه يدل على ان

التعلم النفسي للجزئيات النظريات لا تحصل من الطرق الجزئيات والا

لما وقع الخطاء كثيرا منهم لحصول هذه الطرق لهم فطعا بل من الكليات

وكان في الجواب انقص حلاما جنبه انه لا يدل على ما هو المقصود من وجوب

الحاجة الى القانون العاصم الذي هو المنطق بل على مجرد كونه اصون للذهن

عن الخطاء وهو غير مقصود على انه لا يسقط به النظر الاول اعرض المحشي

عن ذكر هذين النظرين وجوابهما وسقول بيان نظرين اخرين وجوابهما حب

قال دليل النظر آه تقرير النظر الاول الذي اشار اليه بقوله ان ما ذكر

آه ان الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لا يدفع الثاني الذي يعد التنزل

لانه لا يدل على الاحتياج الى القانون الذي هو المقصود بل على العلم بالطرف

الفكر منه سواء كان حاصلا من الجزئيات او القانون اي الكليات او

خصوصية حصوله من الكليات بلعاه في الاحتياج اليه فلا يثبت الاحتياج

ح الا علی الاعم من المنطق الذی هو عبارة عن قانون مخصوص لا الیه ولما کان
لسائل ان یقال ان ما فهموه ینادی اعلی نداء علی الغفلة عن قول المحشی
ان العلم التفصیلی بالجزئیات المنطقیة انما یحصل بالکلیات اه وهو یدل علی حصول
علم الطرق الفکریة من الکلیات دون الجزئیات فیکون المحتاج الیه ح هی
الکلیات التی هو القانون لا الاعم منه ومن علم الجزئیات دفعه المحشی بقوله وامتناع
حصوله ای حصول علم الطرق الفکریة من الجزئیات لا یستلزم ذلک ای کون حصوله
بالقانون محتاجا الیه وبرهن علیه بقوله کیف والمحتاج الیه آه حاصله انه لما لم یجب
ان یکون المحتاج الیه الشیء فی نفسه ممکنا فان عدم الواجب مع انه محتاج الیه
بعدم العقل الاول الذی هو ممکن مع انه ممتنع بالذات فاولی ان لا یجب جمیع
اتحاد حصول المحتاج الیه ممکنا فامتناع حصول علم الطرق الفکریة من الجزئیات
الذی هو تجرد فرد لمطلق الحصول لا یضر کون مطلق الحصول سواء کان من الکلیات
او الجزئیات محتاجا الیه لدفع الخطاء الواقع فی الافکار وبما بیناه ینکشف لک
غایة الانکشاف وینصح حق الانصاح ما قال جدی واستاذ استادی واستاد
الوری نقیبین قوانین الحکمة وحید عصره وفرید دهره حسنة من حسنات
سید المرسلین حبیب الله العالمین صلی الله علیه وسلم نظام الملة والدین قدس
سره قدس عن نفعیم من استیاج المص بقوله فاصح ان المراد من الاحتیاج
المعنی المتعارف وهو الظاهر فیرد انه بعد تسلیم کون العاصم منحصرا فی القانون

لا یلزم

لا یلزم کونه محتاجا الیه فان الدعائم محتاج الیها ولیس للخصوصیة مدخلا فی العلیة ولو سلم
انحصارها فی الدعائم المخصوصة فان من الجائز ان یکون بقاء السقف مع بقاء
الدعائم المخصوصة ففی الواقع الحصر الدعائم فی الدعائم المخصوصة ولیس یجب ان
یقع محتاجا الیها وکذا حال الصورة الجسمیة بالقیاس الی الهیولی فلیس المحتاج
الیه الا الطبیعة ولیس للخصوصیة مدخل فی العلیة فکذا نقول لم لا یجوز ان یکون
العاصم مطلقا محتاجا الیه ولا یکون لخصوصیة القانون مدخل هذا غایة التوجیه
لکلام المحشی انتهی قال عمی قدوة المحققین ان معنی احتیاج الشیء الی الشیء ان
لا یمکن حصول الاول بدون الثانی امکانا بحسب نفس الامر فاذا فرضنا تخصص
دفع الخطاء بالقانون الکلی وامتناع حصوله بالجزئیات فقد ثبت الاحتیاج
بالمعنی الحقیقی بمعنی ما لا یمکن حصول الشیء بدون الشیء الآخر انتهی وحاصل النظر
الثانی الذی اشار الیه بقوله ولو سلم آه انا لو سلمنا ان امتناع حصول علم الطرق
الفکریة بالجزئیات یکون مستلزما لحصوله من الکلیات التی هو القانون لکن
لا یلزم منه الاحتیاج الی القانون المخصوص الذی هو المنطق من جهة العصمة لان
القانون العاصم لیس منحصرا فی القوانین المنطقیة بحیث لا یکون العاصم
الا هی لم لا یجوز ان یحتاج الی قانون آخر یکون هو عاصما عن الخطاء فلم یثبت الاحتیاج
ح الی المنطق مخصوصه بل الی الاعم منه وانت تعلم ان المنطق عبارة عن
القانون العاصم عن الخطاء فی الفکر ای قانون کان سواء کانت هذه القوانین

المدونة هي المتاخمة اليها قال جدي واستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره
وبالجملة التصدي في هذا المقام لاثبات الاحتياج الى المنطق بمعنى عدم امكان العصمة
بدونه لا يجدي الى طائل لان الفطرة الانسانية قد تكون وافية ذاتا الا ان الحاجة
بعد التسليم انما تثبت الى الاعم فيجب نعم الحاجة بالمعنى الاخير الاشبه
في صحة دعوى المعنى يصحح دخول الفاء لكن اصل الكلام بعد باق دعوى ان المنطق
بعد تسليم عاصميته انما يعصم عن الخطاء في صورة الفكر وبها لا يتم الاستنتاج
ولا يعصم عن الخطاء الذي يقع في المادة الذي يفضي الى الجهل المركب في المبادي
او المقاطع فيحمل المنطق جهلا كذا قالوا فالمنطق من اضعف الوسائل لتحصيل
الجزم الصادق انتهى ويمكن الجواب عن قوله قدس سره لكن اصل الكلام
بعد باق دعوى ان المنطق آه بان مباحث انقاعات اللتي هي داخلة في
المنطق يكفي لعصمة الخطاء الواقع في المادة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء
مطلقا سواء كان في المادة او الصورة وحاصل الجواب عن النظر الذي
اشار اليه المحشي بقوله والجواب انا لا نعني آه انا لا نريد من الاحتياج الواقع
في قولهم ان المنطق يكون محتاجا اليه في العصمة معناه الحقيقي حتى يلزم منه ان
العصمة لا تتحقق بدون المنطق ويتوجه عليه النظر المذكور بل ما يترتب
عليه العصمة ويصح ان يستعمل كلمة الفاء فيه ولا شك في تحققه اذ من البين
انه يصح ان يقال اذا روعي المنطق يحصل العصمة وان تمكن حصولها عن غيره

ايضاً قوله

ايضاً قوله ولو كان على التجوز متعلق بقوله يترتب آه وقوله يستعمل آه فالحاصل ان اطلاق
الاحتياج على الترتيب او على ما يصح استعمال الفاء فيه على سبيل المجاز فانه لا يطلق
حقيقة الا على ما لا يمكن حصول المحتاج بدونه قوله وكان قوله ولا نعني بالاحتياج
آه اشارة الى ذلك اي الى انه ليس المراد من الاحتياج آه معناه الحقيقي بل معناه
المجازي وهو ما يصحح دخول الفاء فيه وانت خبير بما فيه فانك قد عرفت
ان ليس مراد الشارح من الاحتياج في الجملة في كلامه الا الاحتياج فلا يكون المراد منه
ح الا معناه المجازي كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة قوله اي بين تفسير لقول الشارح
يجب وانما فسره به دون معناه اللغوي وهو التفتيش لان الكلام آه في
البحث عن مسائل الفن دون مطلق البحث فلا يكون المراد من البحث ح الا ما هو
مصطلح في الفن وهو ليس عبارة الا عن هذا التفسير او ما هو في معناه قال الشارح عن
عوارضه الذاتية آه قد السيد ابو الفتح لا يختلجن في ذهنك ان التعريف لا يصدق على
موضوع العلم الذي يبحث في العلم عن عرض ذاتي واحد له فقط اذ الظاهر ان المحمول في
كل علم مفهومات متعددة بل متكثرة كما يدل عليه كلامهم في بيان تمايز العلوم بتمايز
الموضوعات ومجرد الاحتمال العقلي لا يجدي في نقض التعريف على انه يكون الا فيه
مبطلة اللجمعية كالكلام في قوله لا يحل لك النساء وكلمة قوله وهي الخارج المحمول على
ما في كثير من النسخ اشارة اليه والا لكان الظاهر ان يقول وهي الامور الخارجة المحمولة
انتهى قوله من حيث انها اعراض ذاتية اه قد وقع في بعض النسخ بغير لفظ من

الركسي عوا كند

عوارض وفي بعضها لفظ عنها عن اعراضه ولما لم يكن حاجة الى التقييد بالجبته

المذكوره المصرعه لكون العرضه مبدا القائل ثانية ان اكون جزء موضوع العلم

موضوع المسلة فتامل وما قال ذلك القائل ثانيا ان اكون جزء موضوع

العلم ارجاع موضات مباحث الموصول البعيد ولا ابعد الى الموصول القريب

ايض موضوع المنطلق الا مفهوم من حيث الانطباق على الافراد وجرح العلوم

ان مفهوم الجنس ليس جزء لموضوع العلم حتى يتم ما ذكره ذلك الفاضل

وان كان ما صدق عليه الجنس جزء ا لما صدق عليه الحد كالحيوان فانه جزء للحيوان

الناطق فتامل قوله اشار الى ان بعضهم اه وبهذه القول اسلم لعدم التكلف فيه ۸

تمت بالخير